جماعة إحياء الفلسفة

فصوص الحكم

للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية

بقلم

جماعة إحياء الفلسفة

فصوص الحكم

للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية

بقلم

أبو العلا عفيفي

دكتور في الفلسفة من جامعة كمبردج وأستاذ الفلسفة بجامعة فاروق الأول

منشورات
مكتبة دار الثقافة
العراق ـ نينوى
هاتف ٨١٦٦٢٣

الجزءُ الأوّل

مطبعة الديواني - بغداد
هاتف : ٨٨٧٦١٩٧

تصدير

الفصوص ومذهب ابن عربى فيـــه

---

١ — مؤلفات ابن عربى

للشيخ أبي بكر محمـد بن على الملقب بمحيي الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ١٢٤٠ م من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحـد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته فى التأليف والتحرير ، بل شغل شطراً غير قليـل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجـاهدة والمراقبة والمحاسبة . ولو قيس ابن عربى بغيره من كبار مؤلفى الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالى لبذّهم جميعاً فى ميدان التأليف من ناحية الـكم والـكيف على السواء . أما من ناحية الـكم ، فقد ألّف نحواً من مائتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة على حد قوله فى مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢ ؛ أو خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامى صاحب كتاب نفحات الأنس ؛ أو أربعمائة كتاب كما يقول الشعرانى فى اليواقيت والجواهر . وقد وصفه بروكلمـان (جـ ١ ص ٤٤١) بأنه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلاً وأوسعهم خيالاً ؛ وذكر له نحواً من مائة وخمسين مؤلفاً لا تزال باقية بين مخطوط ومطبوع . ومهما يكن من التضارب بين الـكتّاب فى عدد مؤلفات ابن عربى وأحجامها ، فليس هناك من شك فى أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب المسلمين

علماً وأوسعهم أفقاً وأدناهم إلى العبقرية والتجديد فى ميدان دخل فيه كثيرون غيره ، ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج ، ولا بلغوا فيه الشأو الذى بلغ . ولا جدال فى أن مؤلفاته تربو على المائتين على أقل تقدير ، من بينها « الفتوحات المكية » ، تلك الموسوعة الصوفية العظيمة التى لم تلق بعد من العناية والدرس ما هى جديرة به ، ومنها تفسيره الكبير للقرآن الذى يقول فيه صاحب فوات الوفيات (ص ٣٠١ – ٢) إنه يبلغ خمسة وتسعين مجلدة ، ومنها : « فصوص الحكم » و« محاضرة الأبرار » ، و « إنشاء الدوائر » و « عقلة المستوفز » و « عنقاء مغرب » و « ترجمان الأشواق » وغيرها . وأما من ناحية الكيف ، فإن كتب ابن عربى جميعها – فيما أعلم – من واد واحد هو وادى التصوف الذى لزمه طول حياته وعاش فى جوه العملى والنظرى. فلم يخض فى الفلسفة والطب والرياضة والتصوف كما فعل ابن سينا ، ولم يشغل نفسه بعشا كل الفلاسفة والرد عليهم وعلى غيرهم من الملاحدة ، وبالتأليف فى أصول الفقه والمنطق والتصوف كما فعل الغزالى . وإنما كرّس جهده للكتابة فى التصوف فى شتى نواحيه ، مبتدئاً بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال « التدبيرات الإلهية » الذى وضعه فى المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم ؛ وكتاب « مواقع النجوم » الذى وضعه فى قواعد أهل الطريق ؛ ورسالة الخلوة التى وضعها فى نصح المريد وما يجب عليه فى خلوته ، و « عنقاء مغرب » الذى وضعه فى الولاية . ثم عقّب بالكتب المطوّلة الشاملة لنواحى التصوف النظرية والعملية ككتاب الفتوحات المكية الذى ألّفه بين سنة ٥٩٨ و سنة ٦٣٥ . فقد جمع فى هذا الكتاب أشتاتاً من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها ، وحشدها جميعها لخدمة العلم الأساسى الذى ندب نفسه للكتابة فيه ، وهو التصوف . وانتهى فى دور نضجه العقلى والروحى بتأليف

كتاب فصوص الحكم الذى يمثل خلاصة مذهب ظلّ يضطرب فى صدره نيفاً وأربعين عاماً ، وهو لا يجرؤ على الجهر به فى جملته ، ولا يخرجه فى صورة كاملة محكمة التأليف إلى أن صاغه آخر الأمر فى هذا الكتاب الذى طلع به على الناس فأذهلهم وأثار فى نفوسهم الحيرة والشك كما أثار الإعجاب والتقدير .

٢ — منزلة الفصوص وأثره

ولا مبالغة فى القول بأن كتاب « الفصوص » أعظم مؤلفات ابن عربى كلها قدراً وأعمقها غوراً وأبعدها أثراً فى تشكيل العقيدة الصوفية فى عصره وفى الأجيال التى تلته . فقد قرر مذهب وحدة الوجود فى صورته النهائية ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه ، كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والغنوصية المسيحية، والرواقية وفلسفة فيلون اليهودى ، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة و إخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه . ولكنه صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام فى وحدة الوجود ، فخلّف بذلك ثروة لفظية فى فلسفة التصوف كانت عدة متصوفة وحدة الوجود فى العالم الإسلامى عدة قرون ، وحولها حامت جميع المعانى التى طرقها كتابهم . وما من صوفى إسلامى أتى بعد ابن عربى ، شاعراً كان أم غير شاعر ، عربيًّا كان أم فارسيًّا أم تركيًّا ، إلا تأثر بمصطلحه ، ونطق عن وحى كلمه . ولست أذهب إلى أن هذا المصطلح الفلسفى الصوفى الكامل الذى وضع فيه المؤلف كتاباً خاصًّا ، موجود برمته فى الفصوص ، فإن فتوحاته المكية الذى هو أعظم موسوعة فى التصوف فى اللغة

العربية غنى حافل بهذه المصطلحات ، ولكن الفصوص حوى أمهاتها وأضفى عليها من الدقة العلمية والنضج الفكرى ما لا نجده فى كتاب آخر له . وإلى مصطلحات الفصوص خاصة يرجع فضل تأثير ابن عربى فيمن ترسّم خطاه فى الطريق الصوفى.

على أن أهميــة الفصوص ليست قاصرة على مصطلحاته التى رددها الصوفية والشعراء من بعد ابن عربى ترديداً ، فإن للكتاب قيمة أخرى لا تقدر من ناحية مادته ، إذ فيه يعالج المؤلف مشكلته الكبرى ـ مشكلة وحدة الوجود ـ وما تفرع عنها من المسائل التى سلك فى استنباطها مسلكا كلامياً خاصاً لا أجد له نظيراً فى مؤلف آخر من مؤلفاته ، وربط هــذه المسائل كلها ربطاً محكماً داخل دائرة مذهبه العام . فجاء كتابه خلاصة لمذهب فى الفلسفة الصوفية منسجم متسق الأجزاء ، وهو مذهب لا نكاد نظفر به كاملاً فى كتاب آخر له ، كما لا نظفر بمثله فى كتب غيره من الصوفية الذين سبقوه أو أتوا من بعده . وفى هــذه الناحية أيضاً ـ ناحية مادة الفصوص ـ كان دين متأخرى الصوفية لابن عربى عظيما . وليس ما خلفه شعراء الأسلام من تراث شعرى صوفى رائع سوى صدى لتلك المعانى التى ابتكرها صاحب الفصوص وورثتها عنــه العبقرية الأسلامية فأبدعت فى تصويرها وفى أساليب التعبير عنها . فاضت قلوب شعراء الأمم الاسلامية بمعانى الوحــدة الوجودية الشاملة وبالحب الإلهى القاهر القائم عليه كل شىء . وقالوا إن الحق أصل كل موجود ، وإنه يتخلل العالم بأكمله فيضاً عن فيض ، وإنه الفاعل على الحقيقة لكل شىء فى كل شىء ، تصدر عنه الأشياء ، وتفيض عنــه الحركات ، يلبس فى كل آن صورة جديدة ـ بل ما لا نهاية له من الصور الجديدة ـ يخلعها عن نفسه إلى صور جديدة أخرى . وإن عالم الممكنات يخلق خلقاً جديداً فى كل لحظة ويفنى فى اللحظة التى تليها ، وإن

كنا لا ندرك ذلك من أنفسنا ومن العالم الذى يحيط بنا لكثرة ما يتعاقب علينا وعلى العالم من صور الفناء والبقاء . ويصف شعراء الإسلام كيف أضاء الحق بنوره الأزلى جميع نواحى الوجود ، وكيف أضاءت أسماؤه بالوجود أعيان الموجودات وهى فى حال عدمها الأزلى ، فعكست كل عين منها كالات الأسماء كما تعكس المرايا صور المرئيات ؛ وكيف تجلت صفات الجلال الإلهى فى نار الجحيم وفى الشياطين وظهرت صفات الجمال فى الجنة والملائكة ، وكيف جمع الإنسان فى نفسه هذه الصفات جميعها فكان عالما صغيراً فيه كل ما فى العالم الأكبر من صفات الجمال والجلال .

هذه بعض المعانى التى تغنَّى بها شعراء الإسلام من أصحاب وحدة الوجود وكلها من مذهب ابن عربى فى الصميم ومن بعض ما أودع فى كتابه الفصوص .

٣ — ابن عربى فيلسوف صوفى

ولكن ابن عربى وإن وهب بسطة فى الفكر والخيال ، وعمقا فى الحس الروحى ، يعوزه المنهج الفلسفى الدقيق والتحليل العلمى المنظم . فهو من غير شك فيلسوف صاحب مذهب ومؤسس مدرسة ، ولكنه فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الذى هو منهج التحليل والتركيب ويأخذ بمنهج التصوير العاطفى والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال فى التعبير . وربما كان له عذره فى كل ذلك ، لأنه — ككل صوفى — يعالج مسائل يستعصى على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدركها . ويستعصى على اللغة غير الرمزية أن تفصح عن أسرارها . ومتى كان العقل وحده أداة صالحة للوصول إلى اليقين ، أو إلى الحقيقة التى تطمئن إليها النفس؟ ومتى كانت اللغة وحدها صالحة للتعبير عن تلك الحقيقة بعد الوصول إليها ؟ فابن عربى فيلسوف

من غير شك من حيث إن له مذهباً فى طبيعة الوجود كسائر الفلاسفة ، ولكنه فيلسوف صوفى اصطنع أساليب الصوفية و رموزهم للتعبير عن فلسفته . وهذا سبب من أسباب التعقيد الذى نلمسه فى كل سطر من أسطر كتبه ـ لا سيا كتاب الفصوص : فإن القارئ لهذا الكتاب لا يكاد يظفر بالفكرة الفلسفية فيه حتى يجدها وقد غابت عن نظره تدريجا تحت ستار من الرمزية يغلق معناها إلى حين ، ثم تخرج من وراء هذا الستار مرة أخرى منصبة فى قالب شعرى صوفى يخاطب بها أصحاب الذوق والمواجيد لا أصحاب الفكر والنظر !. إن ابن عربى قد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الوحى أو الإلهام ، فأنزل فى سطورها ما أنزل به عليه لا ما قضى به منطق العقل ، ولهذا يجب أن ننظر إلى مذهبه فى جملته لا فى تفاصيله، ونستخلص هذه الجملة من بين أشتات التفاصيل التى لا يبدو فى ظاهرها انسجام ولا ترابط . ولم يكن الرجل واهما ولا مفتريا حينما قال فى فصوصه « ولا أنزل فى هذا المسطور إلا ما ينزل به علىّ ، ولست بنبى ولا رسول ، ولكنى وارث ، ولآخرتى حارث » .

فهو يعتقد عن يقين أن كتابه من إملاء رسول الله من غير زيادة ولا نقصان ، أملاه عليه فى رؤيا رآها فى دمشق سنة ٦٢٧ هـ ، وأنه لم يكن إلا مترجما لما كاشفه به النبى الذى هو منبع العلم الباطن ومصدر نور المعرفة . كما أنه لم يكن واهما ولا مخدوعا عن نفسه عندما سمى موسوعته الكبرى فى التصوف باسم « الفتوحات المكية » وسمى كتاباً آخر بالتنزلات الموصلية إلى غير ذلك مما يؤيد به دعواه أنه لا يصدر فى كتبه عن تفكير أوروية ، بل عن كشف و إلهام ، وأن ما نطق به فيها لم يكن إلا من « الفتوح » الذى يفتح الله به على الخاصة من عباده .

ولكنى على الرغم من كل هذا موقن بأن لتفكير ابن عربى نصيبا غير قليل .

فى تشكيل مذهبه ، و إن كانت موجات الشعور الصوفى المباغته كثيراً ما قللت من حدة هذا التفكير وطغت عليه وأنزلته المنزلة الثانية . ولهذا لا أرى من الصواب أن نصف مذهبه بأنه مذهب فلسفى بحت — إذا اعتبرنا التفكير والترابط المنطقى أخص صفات الفلسفة — ولا بأنه مذهب صوفى بحت ، إذا اعتبرنا الوجدان والكشف أخص مميزات التصوف . ولكنه مذهب فلسفى صوفى معاً ، جمع فيه بين وحدة التفكير وقوة الوجدان ، وحاول أن يوفق فيه بين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف . وربما انفرد « الفصوص » من بين كتبه بأنه أكمل صورة جمع فيها بين هاتين الناحيتين واستغلهما إلى أبعد مدى فى تأييد مذهبه فى وحدة الوجود . أما أن له مذهباً فلسفياً صوفياً فى طبيعة الوجود فهذا ما لا سبيل إلى إنكاره أو الشك فيه ، فإننا نلمس هذا المذهب فى كل صفحة من صفحات الفصوص كما نلمسه فى كتبه الأخرى لا سيما الفتوحات ، وكلما حاول أن يخفيه أو ينطق بغيره عاد إليه فأكده وارتفع به صوته أشد ما يكون وأعنف ما يكون . غير أننا لا نكاد نظفر بهذا المذهب كاملا فى أى كتاب من كتبه — و إن كان الفصوص أجمعها وأشملها من هذه الناحية — ولذا يجدر بالباحث عن هذا المذهب أن يجمع عناصره المبعثرة فى كل مكان و يؤلف بينها حتى يظهر له فى وحدته المتماسكة . وما أشبه ابن عربى فى هذا بفنان ألف لحناً موسيقياً عظيماً ثم بدا له أن يخفيه عن الناس فمزقه و بعثر نغماته بين نغمات ألحان أخرى . فاللحن الموسيقى العظيم هنالك لمن أراد أن يتكبد مئونة استخلاصه وجمعه من جديد ! وقد سجل ابن عربى على نفسه قصد إخفاء مذهبه والضن بأن يظهره كاملا فى أى كتاب من كتبه فى عبارة وردت فى الفتوحات (حـ ١ ص ٤٧ — ٤٨) حيث يقول بعد أن ذكر عقيدة العوام ثم أردفها بعقيدة

الخواص « وأما التصريح بعقيدة الخلاصة (أى عقيدة خلاصة الخاصة وهى مذهبه فى وحـدة الوجود) فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لـكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الـكتاب (الذى هو الفتوحات) مستوفاة مبينة ، لـكنها كما ذكرنا متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق ، وليس وراءها مرمى . ويستوى فيها البصير والأعمى ، تلحق الأباعد بالأدانى ، وتلحم الأسافل بالأعالى » .

٤ — أسلوبه فى الفصوص وغيره

يقول العلامة نيكولسون فى وصف أسلوب ابن عربى فى الفصوص : إنه يأخذ نصًّا من القرآن أو الحديث ويؤله بالطريقـة التى نعرفها فى كتابات فيلون اليهودى وأريجن الإسكندرى . ونظرياته فى هذا الـكتاب صعبة الفهم ، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها ، لأن لغته اصطلاحية خاصة ، مجازية معقدة فى معظم الأحيان . وأى تفسير حرفى لها يفسد معناها ، ولـكنا إذا أهملنا اصطلاحاته استحال فهم كتابه واستحال الوصول إلى فـكرة واضحة عن معانيه ، ويمثل الـكتاب فى جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسى العميق الغامض .

يستند كل فص من الفصوص السبعة والعشرين إلى طائفـة من الآيات القرآنيـة والأحاديث النبوية المتصلة بالـكلمة الخاصة (النبى) الذى تنسب حكمة الفص إليه . ويسرد المؤلف قصـة كل نبى كما وردت فى القرآن ، وكما يعرفها جمهور المسلمين عادة ، ولـكنه يتخذ من كل قصة مسرحاً ليمثل فيـه صاحب القصة الدور الخاص الذى يعهد إليه القيام به ، فإن الأنبياء على نحو ما صورهم فى الفصوص نماذج

وصورٌ للإنسان الكامل الذى يعرف الله حق معرفته ؟ فكل منهم ينطق — أو ينطقه ابن عربى — بالمعرفة التى اختص بها ، فيقوم فى ذلك بشرح ناحية من نواحى مذهبه والدفاع عنه . فآدم مثلاً يفسر معنى الخلافة الإنسانيـة ويبين منزلته من الله والعالم ، وبأى معنى استحق الإنسان الخلافة عن الله ، وصدق عليه أنه الموجود الذى خلقه الله على صورته . وأيوب يمثل دور الإنسان الذى ابتلاه الله بعـذاب الحجاب — لا عذاب البدن — فهو يبحث جاهداً عن طريقة لإزالة ألم الحجاب عن نفسه حتى يصل إلى برد شراب المعرفة الحقة . وداود وسليمان يتمثل فيهما نوعان من الخلافة : الخلافة الظاهرة التى هى خلافة الملك ويتبعها العلم الظاهر ، والخلافة الباطنة التى يتبعها العلم الباطن . ومحمد يمثل دور المدافع عن الفردية الثلاثيـة : أى التثليث الذى قام عليه كل شىء فى الوجود وهكذا . يعمد ابن عربى فى كل ذلك إلى تخريج المعانى التى يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة فى التأويل . فإن كان فى ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه — مهما كانت دلالتها على التشبيه والتجسيم — أخذ بها ، وإلا صرفها إلى غير معناها الظاهر . وهو مع هـذا لا يجيز تأويل المعتزلة للآيات الدالة على التشبيه ، بل يتهمهم بأنهم يحكمون العقل وحـده فى مسائل الإلهيات ويقولون بتنزيه الله تنزيها مطلقا ، وهذا فى نظره جهل بنصف الحقيقة ، إذ الحقيقة الكاملة هى أن الله تعالى منزه مشبَّه معا . (راجع كلامه فى الفص الثانى والعشرين فى تفسير قوله تعالى وما رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ ولكنَّ اللهَ رَمَى) .

ولا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف وشطط أحياناً لا سيما إذا عمد إلى الحيل اللفظية فى الوصول إلى المعانى التى يريدها كأن يقول فى الفص الأيوبى إن المراد بالشيطان فى قوله تعالى « إنى مسَّنِى الشيطانُ بنصب وعذابٍ » هو البعد ،

و إن ما شعر به أيوب لم يكن ألم المرض الذى ابتلاه الله به ، بل ألم عذاب الحجاب والجهل بالحقائق ، أو يقول فى الفص الموسوى إن المراد بقول فرعون « لئن اتخذتَ إلٰهاً غيرى لأجعلنَّكَ مِن المسْجُونين » لأجعلنك من المستورين لأن السين من أحرف الزوائد ، فإذا حذفت من سجن بقيت « جن » ومعناها الوقاية والستر ، وفى قوله (فى الفص نفسه) « إن رسولكم الذى أُرسل إليكم لمجنون » معناه مستور عنه علم ما سألته عنه . وكقوله فى تفسير الآية « وقالوا لن نؤمنَ حتى نؤتى ما أوتىَ رُسُلُ اللهِ ، اللهُ أعلم حيث يَجْعَلُ رسالته » إن فى الإمكان أن نجعل « رسل الله » مبتدأ خبره الله (الثانيــه) فيكون معنى الآية : وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى (أى الرسول) : رسل الله هم الله ، هو أعلم حيث يجعل رسالته !

وعماده فى كل ذلك أنه يتكلم بلسان الباطن ، الذى هو فى الحقيقة لسان مذهبه ، و يترك الظاهر الذى يعبر عن عقيدة العوام . فهو يقابل دائماً بين هذين اللسانين كما يقابل بين العقل و الذوق : العقل الذى هو لسان الظاهر ، والذوق الذى هو لسان الباطن .

ثم إنه يتمشى مع القرآن فى تسلسل آياته فى القَصَص ، متبعاً طريقة التأويل التى أشرنا إليها : يخرج من القصة ثم يعود إليها ثم يخرج منها ثم يعود إليها ، شارحاً ، معلقاً ، متفلسفاً ، شاطحاً أحيانًا ، مستطرداً فى أغلب الأحيان . وكثيراً ما يكون استطراده لمناسبات لفظية بحته ، كما تكلم فى الفص المحمدى عن الطيب الوارد فى الحديث « حُبِّبَ إلى من دنياكم ثلاث النساء والطيب الخ » فجره ذلك إلى الإفاضة فى ذكر الطيِّب (ضد الخبيث) من الأفعال والأشياء : أى الحسن والقبيح منها ، ثم عرض لمشكلة الخير والشر وحقيقة الشر ومنزلته من الوجود العام . وكما جره

الـكلام (فى نفس النص) فى الصـلاة والمصلى إلى الـكلام فى المصلى والمجلّى ودرجات الناس فى قربهم من الله :

٥ — غموض أسلوبه

المعروف عن الصوفية إطلاقا أنهم قوم لا يتـكلمون بلسان عموم الخلق ، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر ، و إنما يتـكلمون بلسان الرمز والإشارة — إما ضنًّا بما يقولون على من ليسوا أهلا له ، و إما لأن لغة العموم لا تفى بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه فى أذواقهم ومواجدهم . أما ما يرمزون إليه لحقائق العلم الباطن الذى يتلقونه وراثة عن النبى ، وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل ، ولا بالتعبير عنها لغة . وهذان الأمران وحدهما كافيان فى تفسير الصعوبات التى تعترض سبيل الباحث فى فهم معانى الصوفية ومراميهم . ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر فى أقوالهم حين يحللها أو يؤولهـا أو يحكم عليها . فكثيرا ما زلت أقدام البـاحثين فى أساليب القوم فصرفوها إلى غير معانيها ، أو حمّلوها ما لا تحتمل ، أو أخذوا بظاهرها حيث لا يراد ذلك الظاهر . وهذه مسألة تنبه إليها القدماء وحذروا من الوقوع فيها ، بل نصحوا الناس — طلباً للسلامة ، وصونا للصوفية من أن يتجنى عليهم من ليس منهم ، أن يكفُّوا عن قراءة كتبهم أو يخوضوا فى أقوالهم . وقد تردد هذا النصح بوجه خاص فى النهى عن مطالعة كتب ابن عربى لما اشتهر به من غموض أساليبه واستغلاق معانيه — لا تزهيداً للناس فى قراءتها ، أو إنـكاراً عليه فيما كتبه ، و إن حدث ذلك أحيانًا ، بل حرصاً على ألاّ يساء فهم مقصوده ، وحماية لعقيدة القارئين من أن تتسرب إليها شكوك هم فى غنى عنها ، بسبب قراءتهم لكلام رجل لا يفهمون أغراضه . والأمثلة على ذلك

كثيرة . ذكر المقرى فى ترجمة محيى الدين قال : ذكر الشيخ عبد الله بن سعد اليافعى اليمنى أن بعض العارفين كان يقرأ عليه كلام الشيخ (ابن عربى) ويشرحه ، فلما حضرته الوفاة نهى عن مطالعته وقال إنكم لا تفهمون معانى كلامه » . وذكر الشعرانى فى اليواقيت والجواهر (ص ١٠) أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام كان يقول « ما وقع إنكار من بعضهم على الشيخ (ابن عربى) إلا رفقاً بضعفاء الفقهاء الذين ليس لهم نصيب تام من أحوال الفقراء خوفاً أن يفهموا من كلام الشيخ أمراً لا يوافق الشرع فيضلوا . ولو أنهم صحبوا الفقراء لعرفوا مصطلحهم وأمنوا من مخالفة الشريعة » . وقال شيخ الإسلام سراج الدين البلقينى (شيخ سراج الدين المخزومى وهو أكبر المدافعين عن محيى الدين) « إياكم والإنكار على شىء من كلام الشيخ محيى الدين ، فإنه رحمه الله لما خاض فى بحار المعرفة وتحقيق الحقائق عبَّر فى أواخر عمره فى الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصليه وفى غيرها بما لا يخفى على من هو فى درجته من أهل الإشارات ؛ ثم إنه جاء من بعده قوم عُمْى عن طريقه نغلّطوه فى ذلك بل كفروه بتلك العبارات ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه ، ولا سألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه ، وذلك أن كلام الشيخ رضى الله عنه تحته رموز وروابط و إشارات وضوابط ، وحذف إضافات هى فى علمه وعلم أمثاله معلومة ، وعند غيرهم من الجهال مجهولة » .

و إذا كان استعمال لغة الرموز والإشارات ، والتحدث بلسان الباطن من أسباب غموض لغة الصوفية بوجه عام ، نعنى كذلك بوجه خاص فى لغة ابن عربى فإن غموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صارا مضرب المثل ، وأصبحا من الحقائق التى يعترف بها دارسو التصوف فى كل زمان . وليست الصعوبة فى فهمه راجعة إلى تعقيد فى مذهبه ، فإنه من أسهل المذاهب وأيسرها فهما ، و إنما ترجع إلى الأساليب

التى يعبر بها عن هذا المذهب والطرق الغريبة الملتوية التى يختارها لبسطه . وها أنذا أجمل الأسباب الأخرى التى أدت إلى تعقيد أسلوبه واستعصاء فهمه .

أولا : يغلب على ظنى أنه يتعمد تعقيد البسيط و إخفاء الظاهر لأغراض فى نفسه. فعباراته تحتمل فى أغلب الأحيان معنيين على الأقل ، أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع ، والثانى باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه ؛ ولو أن من يعمّق النظر فى معانيه و يدرك مراميه لا يسعه إلا القول بأن الناحية الثانية هى الهدف الذى يرمى إليه . أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى أن يتهموه بالخروج والمروق . فهو يتخيل دائماً وجود أعداء العلم الباطن ــ أو بعبارة أدق ، أعداء مذهبه ــ ويقنعهم بأساليبهم ويدعّم أقواله بالآيات والأحاديث ، ثم يمضى فى تخريج مذهبه من نفس تلك الآيات والأحاديث ، فيحاول بذلك أن يعبر الهوة السحيقه التى تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج المنطقية التى تلزم عن مذهب فلسفى فى وحدة الوجود .

ولست بحاجة إلى ذكر أمثلة على هذا النوع من التخريج والتوفيق ، ففى تعليقاتى على الفصوص فى الجزء الثانى من هذا الكتاب من الأمثلة ما فيه الكفاية . وقد كان ابن عربى يشعر دائماً بهذه الثنائية فى أسلوبه ، كما كان دائماً على استعداد لأن ينتقل بقارئه من لسان الظاهر إلى لسان الباطن أو العكس . سئل مرة عما يعنيه بقوله :

يا من يرانى ولا أراه كم ذا أراه ولا يرانى

مشيراً بذلك إلى مذهبه فى وحدة الوجود وأنه يرى الحق متجلياً فى صور أعيان الممكنات ولا يراه الحق لأنه هو المتجلى فى صورته ، فأجاب من فوره .

يا من يرانى مجرماً ولا أراه آخذا
كم ذا أراه منعماً ولا يرانى لائذا[1]

ومن أمثلة تأويل الظاهر بالباطن شرحه لكتابه المعروف بترجمان الأشواق الذى نظمه بلسان النسيب والغزل يكنّى بكل اسم فيه عن فتاة جميلة تعلق بها عند ما زار مكة سنة ٥٩٨ هـ ، ويومىء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية . وفى ذلك يقول :

كلُّ ما أذكره من طللٍ أو ربوعٍ أو مغانٍ كلُّ ما
أو خليلٍ أو رحيلٍ أو رُبىً أو رياضٍ أو غياضٍ أو حِمَى
أو نساءٍ كاعباتٍ نُهَّدٍ طالعاتٍ كشموسٍ أو دُمَى
كلُّ ما أذكره مما جرى ذكره أو مثله أن تفهما
صفةٌ قدسيةٌ علويةٌ أعلمَتْ أن لصدقى قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما[2]

ثانيا : أنه يستعمل كثيراً من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى واردة فى القرآن والحديث فيحملها من المعانى ما يخرجها عن أصلها . « فالخير » الذى تكلم عنه أفلاطون و « الواحد » الذى تكلم عنه أفلوطين ، والجوهر الذى تكلم عنه الأشاعرة ، « والحق » « والله » كما يفهمها المسلمون : كل هذه مستعملة عنده بمعنى واحد . كذلك يستعمل على سبيل الترادف كلمة « القلم » الواردة فى القرآن « وحقيقة الحقائق » الواردة فى فلسفة أريجن ،

(١) الفتوحات المكية ج ٢ ص ٦٠٦ : ونفح الطيب ص ٤٠٧ .
(٢) ذخائر الأعلاق فى شرح ترجمان الأشواق لابن عربى طبعة بيروت سنة ١٣١٢ هـ ص ٥

و « الحقيقة المحمدية » الواردة فى كلام الصوفية . وقد يستعمل الكلمة الواحدة فى أكثر من معنى كما هو الحال فى كلمة « العين » و « الحقيقة » و « الماهية » و « الهوية » .

ثالثا : أن قوة التفكير عنده خاضعة إلى حد كبير لقوة خياله ، لذلك تراه يلجأ إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات فى إيضاح أدق المعانى الفلسفية فى مذهبه. وهذه الأساليب على الرغم مما لها من القيمة فى تقريب بعض المعانى المجردة إلى الذهن ، قد تضلل القارئ الذى يأخذ بجميع لوازم الاستعارات والتشبيهات ، ينسى أنها مجرد أساليب لفظية لإيضاح المعانى . ولابن عربى كل العذر فى هذا ، فإن لغة المنطق قاصرة عن أن تعبر عن تلك المعانى الذوقية التى يدركها الصوفى فى أحوال وجده ؛ فليس لديه إلا لغة الإشارة والرمز ، ولغة الخيال والعاطفة ، يومئ بهما إيماء إلى تلك المعانى التى لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرب أحوالهم .

رابعا : أنه لا يلتزم الرمزية — على صعوبتها — التزاما مطردا . فإذا رمز بشىء فى موضع ، عاد فرمز به هو نفسه إلى شىء آخر . فهو مثلا يستعمل « موسى » فى أول الفص الموسوى رمزا على الروح الإلهى المتعين بالتعين الكلى ليشرح به فكرته عن قتل فرعون لأبناء بنى إسرائيل ، ولكنه فى مناقشته لقصة الخضر — فى نفس الفص — يرمز بموسى إلى مجرد « الرسول » لتستقيم له المقابلة بين موسى الرسول والخضر الولى من جهة وبين علم الرسل (الذى هو علم أحكام الظاهر) وعلم الأولياء (الذى هو علم أحكام الباطن) من جهة أخرى .

خامسا : كثيرا ما يمزج الآيات القرآنية بعضها ببعض ويفسر بعضها ببعض حيث لا توجد صلة ظاهرة بينها ، وذلك كما ورد فى الفص الموسوى ، فإنه خلط الآية ٨٥ من سورة غافر ، بالآية ٩٨ من سورة يونس فى قوله « لم يك ينفعهم إيمانهم لما

رأوا بأسنا سنــة الله التى قد خلت فى عباده إلا قوم يونس » وكقوله فى الفص الموسوى أيضا « ربُّ المشرق والمغرب » ـ فجاء بمـا يظهر ويستر ، « وهو الظاهر والباطن » ـ وما بينهما ؛ وهو قوله « وهو بكل شىء عليم » . وفى هذا خلط بين آيتين الأولى « رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون » ، والثانية « وهو الظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » والأمثلة على هذا النحو من الخلط كثيرة .

٦ — تعليقاتى على الفصوص

يرجع عهدى بدرس كتاب الفصوص إلى سنة ١٩٢٧ عندما اختار لى المرحوم الأستاذ نيكولسون المستشرق الإنجليزى المعروف محيى الدين بن عربى موضوعا لدراسة الدكتوراه بجامعة كمبردج . وكان الأستاذ قد قرأ الفصوص وبعض شروحه وكتب خلاصة عنه فى كتابه « دراسات فى التصوف الإسلامى » (Studies in Islamic Mysticism) ، وهمّ بترجمته إلى اللغة الإنجليزية ، ولكنه عدل عن فكرته قائلا هذا كتاب يتعذر فهمه فى لغته مع كثرة الشروح عليه ، فكيف به إذا ترجم إلى لغة أخرى ؟ وفى اعتقادى أن هـذا السبب عينه هو علة إحجام جمهرة من فضلاء المستشرقين — غير نيكولسون — عن دراسة الفصوص والإنتفاع به فيما كتبوه من بحوث قيمة عن ابن عربى ، وهى غير قليلة . فالأستاذ لويس ماسنيون الذى جرؤ على معالجة كتاب الطواسين للحلاج وحل رموزها ، لا يكاد يذكر الفصوص أو يشير إليـه فى دراساته الواسعة القيمة فى التصوف . وآسين بلاسيوس ، وهو من أكثر المستشرقين دراسة لابن عربى يقتصر على الفتوحات وغـيره فى كل ما يقوله عنه ، أما الفصوص فلا يدخل له فى حساب . ونيبرغ الذى كتب مقدمته البارعة فى صدر

نشرته لكتب ابن عربى الصغيرة ، لا يكاد يذكره . وفون كريمر الذى خطط معالم التصوف تخطيطا مفيدا وختم كتابه بفصل خاص عن ابن عربى ، إعتمد فيما كتبه على الفتوحات وكتب الشعرانى وأغفل الفصوص .

قبلت دعوة الأستاذ نيكولسون وأقبلت على قراءة كتب ابن عربى مبتدئا بالفصوص فقرأته مع شرح القاشانى عليه عدة مرات ، ولكن الله لم يفتح على بشىء! فالكتاب عربى مبين ، وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعنى ، ولكن المعنى الإجمالى لكل جملة ، أو لكثير من الجمل ، ألغاز وأحاج لا تزداد مع الشرح إلا تعقيدا و إمعانا فى الغموض . ذهبت إلى الأستاذ أشكوه حالى ، وأذكره بأن هذه أول مرة استعصى علىّ فهم كتاب باللغة العربية إلى هـذا الحد . فنصحنى بترك الفصوص والإقبال على كتب ابن عربى الأخرى ، فقرأت منها نيفا وعشرين كتابا ما بين مطبوع ومخطوط ، منها الفتوحات المكية . وهنا بدأت تنكشف لى معانى الشيخ ومراميه بعد ما أصبحت على إلف باصطلاحاته وأساليبه . فلما عدت إلى الفصوص وجدته مع صغر حجمه خلاصة مركزة لأمهات تلك المعانى ، ووَضَح لأول مرة ما كان منه مستغلقا، وأصبح يسيرا علىّ فهم ما ألفيته بالأمس عسيرا .

مضت بعد عودتى من انجلترة سنين وأنا مشغول عن ابن عربى وفصوصه بدراسات أخرى فى التصوف وغيره من فروع الفلسفة الإسلامية ، ولكن عاودنى الشوق القديم إلى مجالسة الشيخ الأكبر فأقبلت مرة أخرى على الفصوص أعده للنشر والترجمة إلى اللغة الإنجليزية والتعليق . وهأنذا أتقدم لقراء اللغة العربية بنشرة محققة لمتن الكتاب مستخلصة من ثلاثة مخطوطات : اثنين منها بدار الكتب بالقاهرة

(وهما رقم ١٢٦ تصوف بتاريخ ١٠ جمادى الآخرة سنة ٨٣٩ هـ وهى التى رمزت إليها بحرف ا واتخذتها أساسا للنشر ، والثانية رقم ٣٣٣ بتاريخ ١٨ شعبان سنة ٩٢٧هـ وهى التى رمزت إليها بحرف ب) . والثالثة نسخة ملك الأستاذ نيكولسون بتاريخ ربيع الأول سنة ٧٨٨ هـ وهى التى رمزت إليها بحرف ن . وهذه أقرب الثلاثة إلى عصر المؤلف ولكنها أكثرها تحريفا ، ووضعت على هذه النشرة تعليقاتى الخاصة التى يتألف منها الجزء الثانى من هذا المجلد ، وهى شروح للفقرات الرئيسية والجمل الصعبة الواردة فى النص — لا من الناحية اللفظية كما يفعل الشراح عادة ، ولا من ناحية كتاب الفصوص دون غيره من كتب المؤلف ، بل هى تعليقات أوحت بها دراستى الطويلة لابن عربى ومذهبه ، واستمددتها من كل ما قرأته له أو عنه ، ومن بعض أمهات الشروح الموضوعة على الفصوص . ولم أتجه فى هذه التعليقات اتجاها خاصا غير ما يمليه على فهمى لمذهب الشيخ ، تاركا أمر الحكم على عقيدته جانبا ، غير متأثر بعواطف الذين وقفوا منه موقف الدفاع أو موقف الاتهام ، فإن هذه النواحى أتفه من أن يعنى بها الباحثون عن الحقيقة ، الذين يدرسون مذاهب الفلسفة من حيث هى وينزلونها منزلتها من التاريخ الفكرى والروحى للجنس البشرى .

ولم يحظ كتاب من الكتب بمثل ما حظى به كتاب الفصوص من عناية الشراح والمفسرين ؛ فقد ذكر له صاحب كشف الظنون اثنين وعشرين شرحا ، وزادها الشيخ محمد رجب حلمى (أحد أحفاد الشيخ محيى الدين على حد قوله) إلى سبعة وثلاثين ما بين عربى وفارسى وتركى . وتتفاوت هذه الشروح تفاوتا عظيما

فى قيمتها ومدى فهم واضعيها لابن عربى ومذهبه ، كما تتفاوت فى النزعات الخاصة التى تأثر بها أصحابها . وأعظمها قدرا على الإطلاق شروح كمال الدين القاشانى (المتوفى سنة ٧٣٠ هـ) وصدر الدين القونوى (المتوفى سنة ٦٧١ هـ) وعبد الرحمن جامى (المتوفى سنة ٨٩٨ هـ) . وقد استعنت بهذه الشروح الثلاثة إلى جد كبير ، مستأنسا فى بعض الأحيان بشرحى بالى افندى (المتوفى سنة ٩٦٠ هـ) وعبد الغنى النابلسى (المتوفى سنة ١١٤٤ هـ) .

وأملى أن تلقى تعليقاتى هـذه شيئا من الضوء ، لا على ما غمض من معانى الفصوص وحسب ، بل على مذهب ابن عربى فى جملته كما صوره فى الفصوص وفى غيره . وفيها — فيما اعتقد — جوهر مذهب المؤلف لمن يريد جمعه واستخلاصه ، ولكن حرصا على ألا يواجهها القارئ الذى لا عهد له بابن عربى ولا إلمام له بالمسائل الرئيسية التى شغل بها نفسه ، فيضطرب فهمه ويتشوش ذهنه ، آثرت أن أذكر فى هذا التصدير خلاصة عامة لمادة الفصوص ومذهب صاحبه .

٧ — تحليل لكتاب الفصوص ومذاهب ابن عربى

الفصوص كتاب فى الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف ، لا فى التصوف البحت . وغاية المؤلف فيه البحث فى طبيعة الوجود بوجه عام ، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) . وأخص ناحية فيه — كما تشهد بذلك عناوين فصوله — البحث فى الحقيقة الإلهية متجلية فى أكمل مظاهرها فى صور الأنبياء عليهم السلام ، فإن كل فص من فصوصه يدور حول « حقيقة » نبى من الأنبياء يسميها « كلمة »

فلان أو فلان ، وهى تمثل صفة من صفات الحق ، كصفة الألوهية فى الفص الآدمى ، والنفثية فى الفص الشيثى ، والسبوحية فى الفص النوحى ، والقدوسية فى الفص الإدريسى ، والحقية فى الفص الإسحاقى ، والعلية فى الفص الإسماعيلى ، والفردية فى الفص المحمدى . فابن عربى لا يعرض فى هذا الكتاب لمسائل التصوف العملية أو النظرية ، ولا يعرض لمسائل فلسفية بحتة ، ولا لمسائل علم الفقه يحاول تفسيرها تفسيراً صوفياً على نحو ما فعل فى الفتوحات المكية وغيره من الكتب ، ولكنه يلخص مذهباً فى الفلسفة الصوفية هو أدق وأنضج ما فاض عن عقله وعاطفته الدينية معاً ، يقرر فيه قضية عامة فى طبيعة الوجود ثم يفرّع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان : وهذه هى ناحيته الفلسفية ، ويتلمس تأييد هذه الفلسفة بالذوق الصوفى والتجربة الشخصية : وهذه هى ناحيته الصوفية .

٨ — القضية الكبرى

والقضية الكبرى التى تعبر عن مذهبه ، وحولها تدور كل فلسفته الصوفية وتتفرع عنها كل قضية أخرى ، والتى ملكت عليه زمام تفكيره فصدر عنها وعاد إليها فى كل ما قاله وما أحس به ، هى أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والإضافات . وهى قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها . فهى بحر الوجود الزاخر الذى لا ساحل له ، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه . فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى « الحق » ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها : أى من حيث ظهورها فى أعيان

الممكنات قلت هى « الخلق » أو العالم . فهى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات التى يحلو للمؤلف أن يكثر من ترددها . وهذا المذهب هو المذهب المعروف بوحدة الوجود . وقد قرره ابن عربى فى جرأة وصراحة فى غير ما موضع من الفصوص والفتوحات : من ذلك قوله : فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها :

فما نظرت عينى إلى غير وجهه ولا سمعت أذنى خلاف كلامه[1]

ولم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود فى الإسلام فى صورته الكاملة قبل ابن عربى ؛ فهو الواضع الحقيقى لدعائمه والمؤسس لمدرسته ، والمفصل لمعانيه ومراميه ، والمصور له بتلك الصورة النهائية التى أخذ بها كل من تكلم فى هذا المذهب من المسلمين من بعده . ومن المبالغة التى لا مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه ألفرد فون كريمر فى قوله إن التصوف الإسلامى قد تحول فى نهاية القرن الثالث الهجرى (يريد عصر أبى يزيد البسطامى والجنيد والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التى تغلغلت فيه وأصبحت من مقوماته فى العصور التالية . ذلك أن الأقوال المأثورة عن أبى يزيد البسطامى والحلاج ، بل عن ابن الفارض المعاصر لابن عربى ، ليست فى نظرى دليلاً على اعتقادهم فى وحدة الوجود ، بل على أنهم كانوا رجالًا فنوا فى حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا فى الوجود غيره . وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود . وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب ، وبين نظرية فلسفية فى الإلهيات : أى فرق بين الحلاج الذى صاح فى

---

(١) الفتوحات : ج ٢ ص ٦٠٤ س ٥ من أسفل .

حالة من أحوال جذبه بقوله « أنا الحق » ، أو ابن الفارض الذى أفناه حبه لمحبوبه عن نفسه فلم يشعر إلا بالاتحاد التام به فقال :

متى حِلتُ عن قولى « أنا هى » أو أقل   وحاشا لمثلى إنهـا فىَّ حلَّت[1]

أقول : فرق بين هذين الرجلين وبين ابن عربى الذى يقول فى صراحة لامواربة فيها ولا لبس ، معبراً لا عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه فى محبوبه ، بل عن وحدة « الحق » والخلق :

فالحق خلقٌ بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
جمِّع وفرِّق فإن العين واحدة   وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر[2]

بل على افتراض أن « أنا الحق » التى نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح ، وإنما كانت — كما يقول الأستاذ نيكولسون — تعبيراً عن نظرية كاملة فى ثنائية الطبيعة الإنسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت ، فإن أقصى ما يمكن أن نصف به هذه النظرية هو أنها نظرية فى الحلول لا فى الاتحاد ولا فى وحدة الوجود .

ولكن أى صورة من صور القول بوحدة الوجود يمثلها مذهب ابن عربى ؟ إنه لا شك ليس مذهباً مادياً يحصر الوجود فيما يتناوله الحس وتقع عليه التجربة ، ويعتبر الله اسماً على غير مسمى حقيق . على العكس هو مذهب روحى فى جملته وتفاصيله ، يُحِلُّ الألوهية من الوجود المحل الأول و يعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذى هو أصل كل ما كان وما هو كائن أو سيكون . فإن نَسَبَ إلى

(١) التائية الكبرى ٢٧٧ ، ومعنى البيت : متى تحولت عن دعواى أننى أنا هى (أى المحبوبة): حاشا لمثلى أن يقول إنها حلت فى ، وهو بهذا ينكر نظرية الحلول التى قال بها الحلاج .

العالم وجودا فهو كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها وصور المرايا بالنسبة للمرئيات . أما العالم فى نفسه فليس إلا خيالًا وحلمًا يجب تأويله لفهم حقيقته . والوجود الحقيقى هو وجود الله وحده . ولذا لم يحتج وجود الحق إلى دليل ، وكيف يصح الدليل فى حق من هو عين الدليل على نفسه ؛ بل كيف يصح الدليل على وجود النور وبه تظهر جميع الموجودات التى نحسها ؟ إنما خفى الحق لشدة ظهوره كالشمس تحتجب عن الناظر إليها لشدة ما يبهر ضوؤها بصره . فمذهب ابن عربى إذن صريح فى الاعتراف بوجود الله ، ولكنه الله الجامع لكل شىء فى نفسه ، الحاوى لكل وجود ، الظاهر بصورة كل موجود . وغنى عن البيان أن هذا التصوير للألوهية ليس التصوير الذى تصوَّره به الأديانُ الشخصيةَ الإلهية : أى الذات الإلهية المتصفة بصفات خاصة تميزها عن صفات الخلق . بل إن الصفة الوحيدة التى يرى ابن عربى انفراد الله بها هى صفة الوجوب الذاتى التى لا قَدَمَ لمخلوق فيها .

٩ — العلاقة بين الحق والخلق

وليس فى النصوص فكرة منظمة تشرح العلاقة بين الحق والخلق ، الوحدة والكثرة ، على نحو ما نجده فى فلسفة أفلوطين فى الفيوضات أو فلسفة عبد الكريم الجيلى فى التنزلات ، فإن ابن عربى يفضل أن يشرح هذه المسألة الميتافيزيقية المعقدة بالالتجاء إلى التشبيه والتمثيل واستعمال ألفاظ المجاز الغامضة مثل التجلى فى المرآة والتخلل والسريان فى الوجود والتأثير والتصرف وما إليها . فللحق وجود حقيقى وهذا له فى ذاته ، ووجود إضافى وهو وجوده فى أعيان الممكنات . وهذا بالنسبة له كالظل الذى يمتد على سائر الموجودات فيعطيها وجودها باسم الله « الظاهر » . فالعالم

ظل إذا نظرت إليه من حيث عينه وباطنه وجوهره المقوِّم له (الفص اليوسفى) .
وهو نَفَس الرحمن الذى تفتحت فيه صور الوجود من أعلاه إلى أسفله ، إذ أن نفس الرحمن يحتوى صور جميع الموجودات بالقوة كما يحتوى نفس الإنسان بالقوة جميع ما يصدر عنه من حروف وكلمات .

ولكن الخلق (عالم الظاهر) فى تغير مستمر وتحول دائم ، أو قل هو على الدوام فى خلق جديد . أما الحق فهو على ما عليه كان منذ الأزل . ويتكلم ابن عربى عن خلق العالم ، ولكنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه فى زمان معين ؛ وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلى الإلٰهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور . وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر أبداً ، لأن نسبة الذات الإلٰهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى . وتتفق هذه الفكرة فى ظاهرها مع نظرية الأشاعرة القائلين بأن العالم متشابه بالجوهر مختلف بالأعراض ، وأن العرض الواحد لا يبقى زمانين ، بل تختلف الأعراض على الجوهر الواحد فى كل لحظة . ولذا كانت الموجودات فى مذهبهم فى تغير مستمر مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير . وهذا مشابه لما يسميه ابن عربى بالخلق الجديد . ولكنه يخطئ الأشاعرة فى أنهم لم يقولوا إن الحق (الله) هو ذلك الجوهر وإن مجموعة الصور والنسب التى يسمونها الأعراض هى الخلق (العالم) ، بل راحوا يفترضون جواهر فرده فى ذلك الجوهر العام ، وهذه الجواهر بحسب تعريفهم مجموعة من الأعراض إلا أن لها وجوداً قائماً بنفسه من حيث إنها عين ذلك الجوهر القائم بنفسه ، ولكنها من حيث هى أعراض لا تقوم بنفسها ، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه وهذا خلف (الفص الشعيبى) . الحق فى نظر ابن عربى هو روح الوجود وهو صورته الظاهرة ، وكل قول يشعر بالاثنينية يتنافى مع مذهبه .

١٠ — الذات الإلهية

يمكن النظر إلى الذات الإلهية من وجهين : الأول من حيث هى ذات بسيطة مجردة عن النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية . والثانى من حيث هى ذات متصفة بصفات . وهى من الوجه الأول منزهة عن صفات المحدثات وعن كل ما يربطها بالوجود الظاهر ؛ بل منزهة عن المعرفة ، فهى أشبه شيء « بالواحد » الذى قال به أفلوطين ، لا يمكن تصورها ولا التعبير عن حقيقتها ، وكل ما يمكن وصفها به سلوب محضة . كما أنها ليست من هـذا الوجه إلهاً على الحقيقة ، لأن الإله يقتضى المألوه ، أى يقتضى نسباً و إضافات إلى من هو مألوه له ، ولهذا يخطّئ ابن عربى الغزالىّ ومن يرى رأيه من الحكماء الذين يدّعون أن الله تعالى يُعْرَف من غير نظر فى العالم فيقول « نعم تُعْرَف ذات قديمة أزلية ، لا تعرف أنها إله حتى يُعْرَف المألوه ، فهو الدليل عليه (الفص الإبراهيمى) . ووجود الذات على الوجه الأول وجود مطلق ، ووجودها على الوجه الثانى وجود مقيد أو وجود نسبى ، لأنه وجود الحق متعيناً فى صور أعيان الممكنات — أو متعينا فى هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات . ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق : وفى هذا يقول ابن عربى : « فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن (أى المحدثات) ذلك الوصف » . ولـكن الصفات عين الذات فى نظره ونظر المعتزلة من قبـله ، فالحق عين الخلق ، أو عين الصفات الظاهرة فى مجالى الوجود ، وهى ليست شيئا زائدا على الذات ، بل هى نسب و إضافات اليها (الفص الزكرياوى) .

ويلزم من هذا أن علم الحق بذاته هو علمه بكل شيء في الوجود سواء في ذلك ما كان منه بالقوة وما كان بالفعل ؛ ولكن الحق يميز الأشياء عن نفسه من حيث هي موضوعات لعلمه ، وهذا لا يتعارض مع وحدة العلم والعالِم والمعلوم . وهو تمييز لا بد منه في طبيعة الوجود - أي طبيعة الوجود كما نعرفه .

١١ — العين واحدة مختلفة بالأحكام

والعين الوجودية واحدة ، ولكنها تختلف بالأحكام ، أي تختلف بالصور التي يحكم عليها بها يميز كل واحدة منها عن الأخرى . فالصلة بين الحق والخلق (الله والعالم) كالصلة بين الواحد العددي وما ظهر عنه من الأعداد . فكما أن الواحد العددي أوجد الأعداد كلها ففصلته وكثرته مع أحدية ذاته ، كذلك أوجد الواحد الحق الكثرة الوجودية المسماة بالعالم ففصلته وكثرته . وكما أن الواحد العددي هو عين الأعداد الظاهرة فيه ، كذلك الحق المنزه هو الخلق المشبَّه . وليس التمييز بين الخلق والخالق إلا بالاعتبار ، و إلا فالخلق هو الخالق ، والخالق هو الخلق لأن العين واحدة . ولكن من وجه آخر ليس الخلق حقا ولا الحق خلقا أي إذا نظرت إلى صورة الخلق دون عينه وجوهره . فأنت هو لا هو وهو أنت لا أنت : أي أنت هو على الحقيقة و بالعين ولست هو من حيث صورتك ومظهرك . ولهذا وُصِفَ الحق بالأضداد وعرف بها « قال أبو سعيد الخراز : وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها » (الفص الإدريسي) . « هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو عين ما ظهر وما بطن . ليس في الوجود من يراه غيره ، وليس في الوجود شيء باطن عنه . فهو الظاهر لنفسه

والباطن عن نفسه ، وهو المسمى بأسماء جميع المحدثات » (الفص الإدريسى) .
فالأمر حيرة فى حيرة ، واحد فى كثرة ، وكثرة مردها إلى واحد ، وأضداد تجتمع فى
حقيقة واحدة ، وحقيقة واحدة لا تُعرف إلا بقبولها الأضداد ! ولكن هذه حيرة
الجهال . أما الواقفون على سر الحقيقة ، العارفون بوحدة الوجود فلهم حيرة أخرى ،
هى حيرة الذين يرون الحق فى كل مجلى ويقرون به فى كل صورة ، فحيرتهم إنما هى
فى تنقلهم الدائم مع الحق فى الصور .

١٢ — التنزيه والتشبيه

اقتضى هذا الموقف من ابن عربى أن ينظر إلى العين الوجودية الواحدة من
وجهين وأن يصفها بصفتين، سمى الأولى تنزيها والأخرى تشبيها ولو أنه يغلب جانب
التنزيه على جانب التشبيه أحيانا ويعكس الأمر أحيانا أخرى حسب مقتضيات
أحواله . ففى موضع يبالغ فى التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ معه مذهبه بصبغة مادية ،
كقوله وهو (أى الحق) هو المسمى بأسماء جميع المحدثات ، وكقوله فى مناقشة
نظرية الأشاعرة فى الجوهر والأعراض إن الحق ليس إلا ذلك الجوهر الذى
تكلموا عنه ، وإن تجليات الحق فى مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك
الجوهر وأحواله (الفص اللقمانى) . وفى موضع آخر يبالغ فى التنزيه إلى حد ترتفع
معه كل مناسبة بين الحق والخلق كأن يقول : « إذ لا يصح أن يعرف من علم
التوحيد إلا نفى ما يوجد فى سواه سبحانه ، ولهذا قال: «ليس كمثله شىء» ، و«سبحان
ربك رب العزة عما يصفون » . فالعلم بالسلب هو العلم بالله تعالى[1] . ولكن صفتى

---

(١) الفتوحات حـ ١ ص ١٢٠ س ١٠ .

التشبيه والتنزيه صفتان حقيقيتان للحق لا يمكن الاكتفاء بأحداها دون الأخرى لأن العقل وحده ـ وهو ما يعطى التنزيه ـ لا يمكنه أن يستقل بمعرفته ، والوهم وحده ـ وهو ما يعطى التشبيه ـ لا يصوره على حقيقته . وفى هذا يقول : « فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا التشبيه ؛ و إذا أعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله فنزه فى موضع وشبه فى موضع ، ورأى سريان الحق بالوجود فى الصور الطبيعية والعنصرية ، وما بقيت له صورة إلا وترى عين الحق عينها . وهذه هى المعرفة التامة الكاملة التى جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت أيضا بهذه المعرفة الأوهام كلها » . (الفص الإلياسى) .

١٣ — إله وحدة الوجود وإله الأديان

هكذا لم يستطع ابن عربى بعد أن قال بوحدة الوجود أن يدين بالإله الذى صوره الناس فى مختلف أنواع الصور فى معتقداتهم ، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . فإن إله المعتقدات فى نظره من خلق الإنسان ، يتصوره كل معتقد بحسب استعداده وحظه من العلم والرقى الروحى . أما إله ابن عربى ـ بل إله متصوفة وحدة الوجود جميعا ـ فلا صورة تحصره ، ولا عقل يحده أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة فى كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة فى كل ما يحب . إن العارف الكامل فى نظره هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه (الفص الهارونى) ؛ وكل من عبد غير هذا أو أحب غيره فقد جهل حقيقة ما عَبَدَ وما أَحَبَّ. يعبد المعتقد إلهه الخاص الذى خلقه فى معتقده و يجحد غيره من آلهة الاعتقادات :

و يثنى على الحق وما درى أنه يثنى على نفسه ، لأن إله المعتقد من صنعه — والثناء على الصنعة ثناء على الصانع . ولو عرف هذا المعتقد حقيقة الأمر ، وأن غيره ما عبد إلا الحق فى صورة خاصة من صور الاعتقاد ، أى لو عرف قول الجنيد وقد سئل عن الله فقال : « لون الماء لون الإناء » — لو عرف كل ذلك ما أنكر على غيره ما يعبده ، لأن ذلك الغير يظن — ولا يعلم — أن معبوده هو الله ، والله تعالى يقول : « أنا عند ظن عبدى بى » أى إننى لا أتجلى لعبـــدى إلا فى صورة معتقده الخاص . وإله المعتقدات يسعه القلب لأنه محصور محدود ، أما الله من حيث هو فلا يسعه شىء ، لأنه عين كل شىء وعين ذاته ، ولا يقال فى الشىء إنه يسع ذاته أو لا يسعها .

فعلى الرغم من قوله بوحـــدة الوجود وتصريحه بأن الحق والخلق حقيقة واحدة لا تمايز بينهما إلا فى وجوب الوجود الذى هو للحق خاصة ، يعبد ابن عربى ذلك الحق و يعشقه . ولـــكن العبادة لها عنده معنى يختلف عما يفهم الناس منها عادة فى العرف الدينى . فالمعبود عنده هو الجوهر الأزلى القديم المقوم لجميع صور الوجود ، والعابد هو الصورة المتقومة بهـــذا الجوهر . فـــكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه . أيناما تولوا فثم وجه الله ، وأيناما تعبدوا فإنـــكم لا تعبـــدون سواه . قال تعالى: « وقضى رَبُّكَ ألّا تعبدُوا إلا إيّاه » . يقول ابن عربى : حكم وقدر أزلا أنـــكم لا تعبدون غير الله مهما تـــكن صور معبوداتـــكم .

وأرقى أنواع العبادة وأحقها بهـــذا الاسم فى نظره هو التحقق بالوحدة الذاتية بين العابد المعبود : أى التحقق ذوقا بأنك أنت هو وهو أنت : أنت هو من حيث صورتك ، ومن هنا كان لك الافتقار والإمكان ، بل العدم الذاتى . وهو أنت بالعين

والجوهر ، فإنه هو الذى يفيض عليك الوجود من وجوده . فالعبادة الحقة هى ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد ، والغنى المطلق من جانب الحق .. والله وحده هو الغنى المفتقر إليه . بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار فى الحقيقة إلى الله وحده . يقول ابن عربى فى شرح قوله تعالى « يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله » : الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شىء من حيث إن ذلك الشىء هو مسمى الله ، فإن الحقيقة تأبى أن يفتقر إلى غير الله . وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق ، والفقر حاصل منهم ، فعلمنا أن الحق قد ظهر فى صورة كل ما يُفتَقَر إليه[1] ثم استمع إليه وقد صاح فى أعماق قلبه صوت عاطفته الدينية التى لا تقل فى حرارتها وقوتها عن عاطفة أى مؤله متدين ، وهو يصف الحق معبوده ومعشوقه متحيرا فى كنهه ، مؤتنسا بقربه ، مستوحشا ببعده . قال على لسان العرش : «أقسم بعلىّ عزته وقوى قدرته لقد خلقنى ، وفى بحار أحديته غرّقنى ، وفى بيداء أبديته حيرنى : تارة يطلع من مطالع أبديته فينعشنى ، وتارة يدنينى من مواقف قربه فيؤنسنى ، وتارة يحتجب بحجاب عزته فيوحشنى ، وتارة يناجينى بمناجاة لطفه فيطربنى ، وتارة يواصلنى بكاسات حبه فيسكرنى . وكلما استعذبت من عربدة سكرى قال لسان أحديته: « لن ترانى » ؛ فذبت من هيبته فرقا ، وتمزقت من محبته قلقا ، وصعقت عند تجلى عظمته كما خر موسى صعقا . فلما أفقت من سكرة وجدى به ، قيل لى أيها العاشق : هذا جمال قد صناه ، وحسن قد حجبناه ، فلا ينظره إلا حبيب قد اصطفيناه[2] » .

هذا شعور بعيد عن متناول الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون

---

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٢١ س ١٧

(٢) شجرة الكون ص ٢٧

أن الكثرة ومظاهر الكون هى كل ماله وجود وكل ماله حقيقة. ولكن ابن عربى لم يهبط إلى هذا المستوى ، ولم يغفل جانب الألوهية أو جانب الروحية فى الوجود العام. بل على العكس غلّب جانب الحق على جانب الخلق فى الوحدة الوجودية حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل. وقد أنصف ابن تيمية ، مع شدة إنكاره على ابن عربى ، عندما قال : «إنه أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام وأحسن منهم كلاما فى مواضع كثيرة فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر . . . ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات[1]» :

٤٩ — الإنسان والله

كان للحسين بن منصور الحلاج — أعظم من استشهد فى الطريق الصوفى فى أوائل القرن الرابع الهجرى — أكبر الأثر فى وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية التى عرفت عند ابن عربى وعبد الكريم الجيلى بنظرية الإنسان الكامل ، وقُدِّر لها أن تلعب دورا هاما فى تاريخ التصوف الإسلامى منذ عهدها . فالحلاج أول من تنبه إلى المغزى الفلسفى الذى تضمنه الأثر اليهودى المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته[2] ، أى على الصورة الإلهية ، وبنى على هذا الأثر نظريته فى الحلول مفرّقا بين ناحيتين مختلفتين فى الطبيعة الإنسانية هما اللاهوت والناسوت . وهما فى نظره طبيعتان لا تتحدان أبدا ، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء .

---

(١) رسائل ابن تيمية طبعة المنار ج ١ ص ١٧٦

(٢) ينسب الصوفية هذا القول خطأ إلى النبى عليه السلام

وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة فى تاريخ الإسلام بتلك الفكرة التى أحدثت فيما بعد انقلابا بعيد المدى فى الفلسفة الصوفية : أعنى فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعا خاصا من الخلق لايدانيه فى لاهوتيته نوع آخر .

أخذ ابن عربى هذه الفكرة الحلاجية ، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة ، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتا ، وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتا . فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان ، لا فى الإنسان وحده ، بل فى كل موجود من الموجودات ، مرادفتان لصفتى الباطن والظاهر أو لكلمتى الجوهر والعرض . والحق الذى يتجلى فى جميع صور الوجود يتجلى فى الإنسان فى أعلى صور الوجود وأكملها . ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهورا لا يدانيه فيه موجود آخر . على هذا الأساس بنى ابن عربى نظريته فى الإنسان ومنزلته من الله والخلق .

فالإنسان أكمل مجالى الحق ، لأنه « المختصر الشريف » و « الكون الجامع » لجميع حقائق الوجود ومراتبه . هو العالم الأصغر الذى انعكست فى مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر ، أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية . ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله . ولما لم تقف الملائكة على حقيقة النشأة الإنسانية وما أودع الله فيها من أسرار أسمائه — لأنها ليس لها جمعية الإنسان ولا عموم خلقه — أبت السجود لآدم وأنكرت خلافته ، وقالت : «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ » ، ولم تعلم أن سفك الدماء والإفساد فى الأرض مظاهر لصفات الجلال الإلهى الذى لا وجود له فيها ، وأنها لم تسبح الله وتقدسه تسبيح آدم ولا تقديسه ، لأن كل موجود يسبح الله

ويقدسه بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال الإلهي التي هي الصفات الوجودية لا فرق في ذلك بين صفات الجمال وصفات الكمال ، ولا بين ما يسمى في العرف أو في الدين خيرا أو شرا ، طاعة أو معصية . فالإنسان الكامل إذن — وهو المرموز إليه بآدم — هو الجنس البشري في أعلى مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه . والإنسان الكامل ، وإن كان مرادفا للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي ، لا يصدق في الحقيقة إلا على أرقى مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء . وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبي محمد[1] (صلعم) — لا محمد النبي المبعوث ، بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي ، فإنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات . ومن هنا كانت طبيعته ثلاثية فردية . فهو الفرد الأول الذي تجلى الحق فيه ، وأول الأفراد الثلاثة (الفص المحمدي) .

ويشرح ابن عربي الصلة بين الإنسان والله ، وبين الإنسان والعالم ، مبينا منزلة الإنسان من الوجود العام فيقول: إن الله تعالى لما أوجد العالم كان شبحا لا روح فيه ، وكان كمرآة غير مجلوة ... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة . (الفص الآدمي) : يريد بذلك أن الله تعالى أوجد في العالم لكل صفة من الصفات الإلهية مظهرا من مظاهر الوجود ؛ ولكن العالم الذي تجلت فيه تلك الصفات فرادى على هذا النحو لا تتجلى فيه الحضرة الإلهية الأسمائية الصفاتية ولا الوحدة الوجودية بتمامها . فكان كمرآة غير مجلوة ، أو كجسم لا روح فيه . لهذا خلق الله الإنسان ليكون جلاء تلك المرآة وروح ذلك الجسم ، لأنه وحده الذي

---

(١) راجع وصفا مطولا لأفضلية محمد على سائر الخلق وأسبقيته في الوجود في الفتوحات ج ٢ ص ٩٧ .

تظهر فيه الذات الإلهية متعينة بجميع صفاتها . وهذا هو المعنى الجديد الذى أعطاه ابن عربى لقولهم: « خلق الله آدم على صورته » .

والإنسان الكامل من الحق بمثابة إنسان العين من العين . فكما أن إنسان العين هو ما به تبصر العين ، كذلك الإنسان هو المجلى الذى يبصر الحق به نفسه — إذ هو مرآته — وهو العقل الذى يدرك به كمال صفاته ، أو هو الوجود الذى ينكشف به سر الحق إليه . وهو علة الخلق والغاية القصوى من الوجود ، لأنه بوجوده تحققت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته ويظهر كمالاته . ولولا الإنسان لما تحققت هذه الإرادة ولما عرف الحق . وهو الحافظ للعالم والمبقى على نظامه . (الفص الآدمي) . بل هو الذى يعنيه عندما يبالغ فى تكريم الإنسان وتعظيم قدره ، لأن النشأة الإنسانية بكمالها الروحى والنفسى والجسمى صورة الله التى لا ينبغى أن يتولى حل نظامها سواه ، ولأن فى حلها حلا لنظام الكون وضياعا للغاية المقصودة من وجوده . (الفص اليونسى) .

هذا ، وليست نظرية ابن عربى فى الإنسان الكامل وما تفرع عنها من بحوث فلسفية دقيقة ، إلا جزءا من نظرية أخرى له أوسع وأشمل ؛ وهى نظريته فى الكلمة الإلهية[1] ، فإنه عالج فى هذه النظرية ثلاث مسائل هامة تحوم كلها حول موضوع واحد يسميه فى كل حالة باسم خاص . المسألة الأولى « الكلمة » من الناحية الميتافيزيقية ، وهذه يسميها حقيقة الحقائق ، وهى مرادفة للعقل الإلهى أو العلم الإلهى . ولما كان الحق لا يعقل شيئاً مغايراً لذاته ، وعقله ذاته عقل لجميع الأشياء ، كانت

---

(١) راجع مقالى فى نظريات الإسلاميين فى « الكلمة » . مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد الأول : المجلد الثانى : العدد الأول ص ٣٣ — ٧٥

حقيقة الحقائق عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، وعلماً وعالماً ومعلوماً . فهى الحق متجلياً لنفسه فى نفسه فى صور العالم المعقول . والمسألة الثانية هى « الكلمة » من الناحية الصوفية وهذه يطلق عليها اسم الحقيقة المحمدية ويعتبرها مصدر كل وحى وإلهام للأنبياء والأولياء على السواء . وعلى ذلك فالحقيقة المحمدية تساوى القطب عند الصوفية ، والإمام المعصوم عند الإسماعيلية والقرامطة : أى أنها المحور الذى يدور عليه العلم الروحانى . وليلاحظ أن من أهم أغراض المؤلف فى كتاب الفصوص شرح العلاقة بين كل نبى والأصل الذى يستمد منه علمه وذلك الأصل هو « الكلمة » أو الحقيقة المحمدية . فهو يفسر نوع ذلك العلم — الذى يسميه حكمة كذا وحكمة كذا — والاسم الغالب على كل نبى ، لأن كل نبى تحت تأثير اسم إلهى خاص إلا محمداً عليه السلام فإنه تحت تأثير اسم « الله » الذى هو جماع الأسماء الإلهية كلها . والمسألة الثالثة هى « الكلمة » بمعنى الإنسان الكامل وقد لخصنا كلامه فيها .

١٥ — نتائج مذهب ابن عربى فى المسائل الدينية والخلقية

كان من الضرورى أن يؤدى مذهب ابن عربى الصريح فى وحدة الوجود إلى نتائج لها خطورتها فى ميدان الدين والأخلاق . فنظريته فى أن العلم تابع للمعلوم ، وأن علم الله بنا تابع لما تعطيه أعياننا الثابتة بما هى عليه من الاستعداد والأحوال ، وأن إرادة الله لا تتعلق إلا بما علم كل ذلك أدى إلى القول بأننا مسئولون — من الناحية الصورية على الأقل — عما يصدر عنا من الأفعال ، لأنه لا يصدر عنا إلا ما تقتضيه أعياننا . ولكن ما قيمة هذه المسئولية ؟ وما معنى الحرية الإنسانية فى عالم كل ما فيه خاضع لقانون الوجود العام وصادر عن الله ؟

ثم القضاء والقدر ما شأنهما ؟ أما القضاء فهو حكم الله فى الأشياء أن تكون على ما هى عليه فى ذاتها كما علمها أزلا ، وهو لا يعلمها إلا على نحو ماتعطيه أعيانها كما ذكرنا . وأما القدر فهو توقيت حصول الشىء كما تقتضيه طبيعة عينه . فكل ما يحكم به القضاء على الأشياء إنما يحكم به بواسطة الأشياء نفسها ، لا بواسطة قوة خارجة عن طبيعتها ، وهذا هو الذى يسميه ابن عربى « سر القدر » (الفص العزيرى).

وعلى هذه النظرية الجبرية يرى ابن عربى أن كل شىء يقرر مصيره بنفسه من حيث إن له حظًّا من الموجود لا يتعداه ، وهو لا يتعداه لأن عينه الثابتة اقتضته ولم تقتض غيره ، ولأن الله تعالى يعلم من الأزل أن هذا هو الأمر على ما هو عليه . بل إن الله نفسه لا يقدر أن يغير من ذلك شيئاً لأن إرادته لا تتعلق بمستحيل . فالمؤمن والكافر ، والمطيع والعاصى ، كل أولئك يظهرون فى وجودهم على نحو ما كانوا عليه فى ثبوتهم : أى على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة فى علم الحق وفى ذاته . ولذا قال تعالى : « وما ظَلَمْنَاهُمْ وَلَـكِنْ كانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ » وقال : « وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيد » . يقول ابن عربى فى شرح ذلك : «أى ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طالبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به ؛ بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم بما هى عليه ، فإن كان ظلم فهم الظالمون . . . . كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ؛ وذاتنا معلومة لنا بما هى عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا . فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول . فلنا القول منا ، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم » (الفص اللوطى) ويقول أيضاً : «فلا تحمدن إلا نفسك ولا تذمن إلا نفسك . أما الحق فلم يبق له إلا أن تحمده على إفاضة الوجود عليك ، فإن ذلك له لا لك» (الفص الإبراهيمى).

ويقول : « فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره ، بل هو منعّم ذاته ومعذبها : فلا يذمن إلا نفسه. ولا يحمدن إلا نفسه . فلله الحجة البالغة في علمه بهم ، إذ العلم يتبع المعلوم » (الفص اليعقوبي) .

فكأن ابن عربي يفرق – كما فرّق الحلاج من قبله – بين نوعين من الأمر الإلهي : الأمر التكليفي الذي يخاطب به الله العباد فيطيعونه أو يعصونه على حسب مقتضيات أعيانهم الثابتة . والأمر التكويني الذي يعبر عنه بالمشيئة الإلهية ؛ وهذه لا تتعلق بشيء إلا وجد على النحو الذي قدر أزلا أن يكون عليه . فكل شيء في الوجود خاضع للأمر التكويني ؛ منفذ للإرادة الإلهية ، سواء في ذلك الخير والشر والطاعة والمعصية ، والإيمان والكفر . فإن أتى الفعل موافقا للأمر التكليفي سمى طاعة واستلزم الحمد ، وإن أتى مخالفا له سمى معصية وكفرا واستلزم الذم . وهو في كلتا الحالتين عين الطاعة للأمر التكويني . ومعنى هذا أن المشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هو ، لا بالفاعل الذي يظهر الفعل على يديه . (الفص اللقماني) .

وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقي – أو بالأحرى مدلول ديني – على نحو ما فسرنا ، فأحرى بالثواب والعقاب إلا يكون لهما مدلول إيجابي في مذهب كمذهب وحدة الوجود . وأقصى ما يستطيع ابن عربي أن يقوله هو أن الثواب اسم ناشيء عن الطاعة في نفس المطيع ، وأن العقاب اسم للأثر الناشيء عن المعصية في نفس العاصي . ولكنه تمشيا مع منطق مذهبه أميل إلى أن يعتبر العقاب والثواب – اللذة والألم – حالتين يشعر بهما الحق نفسه ، أي الحق المتعين في صورة العبد . ألم يقل في أيوب إنه سأل الله أن يرفع الضر عنه ، وإن إزالة الألم عن أيوب في الحقيقة إزالة للألم عن الجناب الإلهي ، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى الخ ؟ . (الفص الأيوبي).

لا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الديني في الدار الآخرة ، بل مآل الخلق جميعاً إلى النعيم المقيم ، سواء منهم من قدر له الدخول في الجنة ، ومن قدر له الدخول في النار ، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه . يقول ابن عربي في حق أهل النار :

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم ... على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد والأمر واحد ... وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة لفظه ... وذاك له كالقشر والقشر صائن

أما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار ، فاختلاف في درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله ومرتبتهم في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق . وحجة ابن عربي واضحة لا لبس فيها ، وهي مستمدة من روح مذهبه العام . ذلك أن رحمة الله وسعت كل شيء ، وليس في الوجود شيء إلا ذكرته الرحمة الإلهية . ومعنى ذكر الرحمة الإلهية لشيء من الأشياء منح ذلك الشيء الوجود على النحو الذي هو عليه .

فالنعيم الحقيقي هو الحال التي يكون عليها الإنسان بعد موته وعودته إلى أصله الذي عنه ظهر . هنالك يتحقق كل من منزلته ، ويكون نعيمه على قدر هذه المنزلة ، أي على درجة قربه من الله . فمن تحقق بالوحدة الكاملة في حياته وعرف سر هذه الوحدة كان له أعظم قسط من النعيم ؛ ومن سترته الحجب عن هذه الوحدة فلم يدرك إلا جزءاً من أسرارها كان نعيمه على قدر إدراكه .

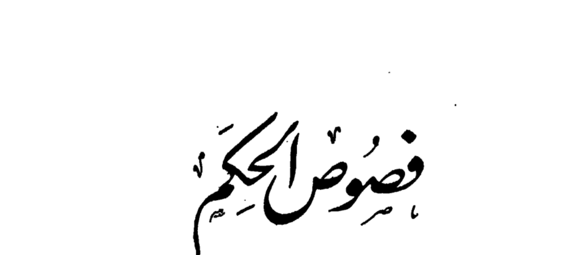
١٦ — خاتمة

هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود أن يغير ابن عربي مفاهيم الاصطلاحات الدينية ويستبدل بها مفاهيم أخرى فلسفية صوفية تتفق وروح مذهبه . فالله عنده

هو الواحد الحق والوجود المطلق ، الظاهر من الأزل بصورة كل متعين . والعالم ظل الله ، لا وجود له فى ذاته ولكنه من حيث عينه وجوهره قديم قدم الله نفسه . وخلق العالم ليس إحداثا له من العدم بل تجلى الحق الدائم فى صور الوجود . والرحمة الإلهية منح الله الوجود للموجودات . والمعبود هو الحق الواحد مهما تعددت صور اعتقادات الخلق فيه . والجنة والنار اسمان لنعيم القرب من الله وعذاب الاحتجاب عنه. والطاعة والمعصية اسمان لا مدلول لهما إلا فى نظر التكاليف الشرعية الخ الخ .

ولكن منطق مذهب وحدة الوجود الذى يقضى القضاء التام على كيان أى دين منزّل و يضيع معالم الألوهية بمعناها الدينى الدقيق ، لم يكن له ذلك الأثر الهادم فى مذهب ابن عربى . فهو يهدم من ناحيــة ليبنى من ناحية أخرى ، بل يبنى أحيانا على أنقاض ظاهر الشريعة دينا أعمق فى روحانيته وأوسع فى أفقــه وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين. وهو يحاول بكل ما أوتى من قوة وحيلة فى الفكر أن يبقى على معنى الألوهية فى مذهبه. فبدلا من أن تتغلب عليه فكرة الوجود المادى فيعتبر الحقيقــة قاصرة على العالم ، والله اسما على غير مسمى ، غلبت عليه فكرة الوجود الروحى ، فاعتبر الوجود الحق قاصرا على الله ، والعالم ظلا له وصوره ، وفرّق بين وجهى الحقيقة الوجودية الواحدة (الحق والخلق) على الرغم من العبارات الكثيرة التى يصرح فيها بعينيتهما . وهذه التفرقة على أساس أن الحق له الوجوب الذاتى الذى لا قدم لحدث من المحدثات فيه .

الإسكندرية فى { ٢٣ رمضان سنة ١٣٦٥ هـ / ٢٠ أغسطس سنة ١٩٤٦ م }   أبو العلا عفيفى


فصوص الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأمم . وصلى الله على ممد (٢) الهمم ، من خزائن الجود والكرم ، بالقيل الأقوم ، محمد وعلى آله وسلم .

أما بعد : فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مُبَشِّرة أُرِيتُها في العشر الآخِر من محرم (٣) سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق ، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لي : هذا « كتاب فصوص الحكم » خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أُمِرْنَا . فحقّقتُ الأُمنية وأخلصت النيّة وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدَّه لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة (٢ — ا) ولا نقصان ؛ وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطانٌ ، وأن يَخُصَّني في جميع ما يرقُمُه بَنَانِي وينطق به لساني وينطوي عليه جَنَاني بالإلقاء السُّبُّوحي والنَّفْث الروحي في الرُّوعِ النفسي بالتأييد الاعتصامي ؛ حتى أكون مترجماً لا متحكماً ، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب

---

(١) (ا) + رب يسر (ب) + وبه نستعين ، (ن) تذكر ديباجة طويلة فيها اسم المؤلف

(٢) (ا) مؤيد (٣) ب المحرم

أنه من مقام التقديس المنزّه عن الأغراض[١] النفسية التى يدخلها التلبيس . وأرجو أن يكون الحق[٢] لمّا سمع دعائى قد أجاب ندائى ؛ فما أُلقِى إلا ما يُلقِى إلىّ ، ولا أُنزل فى هذا المسطور إلاّ ما ينزّل به علىّ . ولست بنبىٍّ ولا رسول ولكنّى وارث ولآخرتى حارث .

فمن الله فاسمعوا وإلى الله فارجعوا
فإذا ما سمعتم ما أتيت به فَعُوا
ثم بالفهم فَصِّلوا مجمل القول واجمعوا
ثم مُنُّوا به على طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة ان وسِعتكم فوسِّعوا

ومن الله أرجو أن أكون : أُيِّد فتأيد[٣] وقُيِّد بالشرع المحمدى المطهّر[٤] فتقيد وقيَّد ، وحشرنا فى زمرته كما جعلنا من أمته . فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك :

١ — فص حكمة إلهية فى كلمة آدميّة[٥]

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الإحصاء (٢ — ب) أن يرى أعيانها[٦] ، وإن شئت قلت أن يرى عينه ، فى كون جامع يحصر الأمر كلّه[٧] ، لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهر به سرّه إليه : فإن رؤية الشىء نفسَه بنفسه ما هى مثل رؤيته[٨] نفسَه فى أمر آخر يكون له كالمرآة ؛ فإنه يَظْهَر له نفسه فى صورة

(١) ن الأعراض بالعين المهملة (٢) ب ، ن الحق تعالى (٣) ب ، ن يضيفان « وأيد »
(٤) ب المطهر المحمدى (٥) فص حكمة إلهية الخ ساقط فى ا (٦) ن أن ترى أعيانها
(٧) ن « كله » ساقطة (٨) ن رؤية .

يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له .

وقد كان الحق سبحانه[1] أوْجَد العالم كله وجود شبح مسَوَّى[2] لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوّة . ومن شأن الحكم الإلهى أنه ما سوّى محلا إلا و يقبل[3] روحاً إلهياً عَبَّر عنه بالنفخ فيه ؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلى[4] الدائم الذى لم يزل ولا يزال . وما بقى إلا قابلٌ ، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس . فالأمر[5] كله منه ، ابتداؤه وانتهاؤه ، « و إليه يرجع الأمر كله » ، كما ابتدأ منه . (٣ ـ ا) فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عينَ جلاء تلك المرآة وروحَ تلك الصورة ، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبَّر عنه فى اصطلاح القوم « بالإنسان الكبير » .   ٣

فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التى فى النشأة الإنسانية . فكل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها ، وأنَّ فيها ، فيما تزعم ، الأهليةَ لكل منصب عالٍ ومنزلة رفيعة عند الله ، لما عندها من الجمعية الإلهية مما[6] يرجع من ذلك إلى الجناب[7] الإلهى ، وإلى جانب حقيقة الحقائق ، و ـ فى النشأة الحاملة لهذه الأوصاف ـ إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله.   ٤

وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكرىّ ، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهى منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه . فسمّى هذا المذكور

---

(١) ساقطة من ب ٩ ﻫ   (٢) ا مستوى   (٣) ب ٩ ﻫ إلا ولابد أن يقبل
(٤) ﻫ التجلى   (٥) ا والأمر   (٦) ب ٩ ﻫ بين ما يرجع
(٧) ا الجانب .

إنسانا وخليفــة ؛ فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره[١] الحقائق كلَّها . وهو للحق
بمنزلة إنسان العين من العين التى يكون به[٢] النظر ، وهو المعبَّر عنه بالبصر . فلهذا
سمى إنسانا[٣] ؛ فإنه به ينظر[٤] الحق إلى خلقه فيرحمهم[٥] . فهو الإنسان الحادث
(٣ ـ ب) الأزلى والنشء الدائم الأبدى ، والـكلمة الفاصلة الجامعة ؛ قيام[٦] العالم
بوجوده ، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش[٧] والعلامة التى
بها يختم الملك على خزانته . وسماه خليفة من أجل هذا ، لأنه تعالى الحافظ به خلقَه[٨]
كما يحفظ الختم الخزائن . فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه .
فاستخلفه فى حفظ الملك[٩] . فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل.
ألَا تراه إذا زال وفُكَّ من خزانة الدنيـــا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج
ما كان فيها[١٠] والتحق بعضه ببعض ، وانتقل الأمر إلى الآخرة فـكان ختْماً على
خزانة الآخرة ختما أبديًا ؟ فظهر جميع ما فى الصورة الإلهيــة من الأسماء فى هــذه
النشأة الإنسانية فحازت رتبةَ الإحاطة والجمع بهذا الوجود ، وبه قامت الحجة لله تعالى
على الملائـكة . فتحفَّظْ فقـد وعظك الله بغيرك ؛ وانظر من أين أُتِى على من
أُتى عليه[١١] . فإن الملائـكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا[١٢] الخليفة ، ولا وقفت
مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية ، فإنه ما يعرف أحـد من الحق
إلا ما تعطيه ذاتُه ، وليس للملائـكة جمعية آدم ، ولا وقفت مع الأسماء (٤ — ا) الإلهية

---

(١) ن وحصر (٢) ب ن به يكون (٣) ب إنسانا أيضا (٤) ب ن نظر
(٥) ب ن فرحمهم (٦) ب ن قم (٧) ن النفس (٨) ب : به الحافظ ١
به ساقطة (٩) ب ن العالم (١٠) ن « وخرج ما كان فيها » ساقطة
(١١) ن أوتى على من أوتى ا « عليه » ساقطة (١٢) ب هذه .

التى تخصها ، وسبَّحت الحق بها وقدسته ، وما علمتْ أن لله أسماء ماوصل علمها إليها ، فما سبَّحته بها ولا قدَّسته تقديس آدم[١] . فغلب عليها ما ذكرناه ، وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة : « أتجعل فيها من يفسد فيها » ؟ وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم . فما قالوه فى حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق . فلولا أن نشأتهم تعطى ذلك ما قالوا فى حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون . فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ؛ ولو علموا لعُصِمُوا . ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا فى الدعوى بما هم عليه من التسبيح والتقديس . وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها ؛ فما سبحت ربها بها ولاقدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه . فوصف الحق لنا ماجرى[٢] لنقف عنده ونتعلم الأدب مع الله تعالى فلا ندَّعى مانحن متحققون به وحاوون عليه[٣] بالتقييد ؛ فكيف أن[٤] نُطلِق فى الدعوى فنعمّ بها ما ليس لنا[٥] بحال ولا نحن[٦] منه على علم فنفتضح ؟ فهذا التعريف الإلهى مما أدَّب الحق به عبادَه الأدباء الأمناء الخلفاء . ثم نرجع إلى الحكمة فنقول : اعلم أن الأمور الكلية و إن لم يكن لها وجود ٩ فى عينها فهى معقولة معلومة بلا شك فى الذهن ؛ فهى باطنة — لا تزال — عن الوجود العينى (٤ — ب) ولها الحكم والأثر فى كل ماله وجود عينىٌّ ؛ بل هو عينها لا غيرها أعنى أعيان الموجودات العينية ، ولم تزل عن كونها معقولة فى نفسها . فهى الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هى الباطنة من حيث معقوليتها . فاستناد كل موجود عينى لهذه الأمور الكلية التى لا يمكن رفعها عن العقل ، ولا يمكن وجودها فى العين

---

(١) ب ؟ ن « تقديس آدم » ساقط (٢) ب بما جرى (٣) ا مالم نتحقق ؟ ب ؟ ن ماأنا محقق به وحاو عليه (٤) ب أنا (٥) المخطوطات الثلاث « لى » (٦) المخطوطات الثلاث « أنا » .

وجودا تزول به عن أن تكون معقولة . وسواء كان ذلك الموجود العينى مؤقتا أو غير مؤقت ، نسبة[١] المؤقت وغير المؤقت إلى هذا الأمر الكلى المعقول نسبة واحدة . غير أن هذا الأمر الكلى يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية ، كنسبة العلم إلى العالم ، والحياة إلى الحى . فالحياة حقيقة معقولة[٢] والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة[٣] ، كما أن الحياة متميزة عنه . ثم نقول فى الحق تعالى إن له علما وحياة فهو الحى العالم . ونقول فى المَلَك[٤] إن له حياة وعلما فهو الحى العالم . ونقول فى الإنسان إن له حياة وعلما فهو الحى العالم . وحقيقة العلم واحدة ، وحقيقة الحياة واحدة ، ونسبتها إلى العالم والحى نسبة واحدة . ونقول فى علم الحق إنه قديم ، وفى علم الإنسان إنه محدث . فانظر ما أحدثته (٥ — ١) الإضافة من الحكم فى هذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية . فكما حَكَمَ العلمُ على مَنْ قام به أَنْ يقال فيه[٥] عالم ، حكم[٦] الموصوف به على العلم أنه[٧] حادث فى حق الحادث ، قديم فى حق القديم . فصار كل واحد محكوما به محكوما[٨] عليه .

ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم ، كما هى محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العينى . فتقبل[٩] الحكم فى الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزّى فإن ذلك محال عليها ؛ فإنها بذاتها فى كل موصوف بها كالإنسانية فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصّل[١٠]

---

(١) ب إذ نسبة   (٢) ا تضيف « متميزة عن الحى »   (٣) ب عن الحى
(٤) ب الملائكة   (٥) ب إنه عالم   (٦) ب فكذلك حكم   (٧) ب ؟ له بأنه
(٨) ب ومحكوما   (٩) ب فيتقبل   (١٠) ا ينفصل بالنون .

ولم تتعدَّد بتعدد[1] الأشخاص ولا برحت معقولة . وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت ، وهى نسب[2] عدمية ، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها[3] جامع — وهو الوجود العينى — وهناك فما ثَمَّ جامع . وقد وُجِدَ الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق . ولا شك أن المحدَث (ه — ب) قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدِث أحدثه لإمكانه لنفسه . فوجوده من غيره ، فهو مرتبط به ارتباط افتقار . ولابد أن يكون المستندُ إليه واجبَ الوجود لذاته غنيا فى وجوده بنفسه غير مفتقر ، وهو الذى أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه . ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به . ولما كان استنادُه إلى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شىء من اسم وصفة ماعدا الوجوبَ الذاتىّ فإن ذلك لا يصح فى الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه . ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا تعالى فى العلم به على النظر فى الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه . فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتى . فلما علمناه بنا ومنا نَسَبْنَا[4] إليه كل ما نسبناه إلينا . وبذلك وردت الإخبارات[5] الإلهية على ألسنة التراجم إلينا . فوصف نفسه لنا بنا : فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، وإذا شَهِدَنَا شهد نفسه . ولانشك أنَّا كثيرون بالشخص والنوع ، وأنَّا وإن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم (٦ — ا) قطعا أن ثَمَّ فارقا به تميزت الأشخاص بعضُها عن بعض ، ولولا ذلك ما كانت الكثرة فى الواحد . ١٠

---

(١) ا يتعدد بالياء (٢) ب نسبة (٣) ا بينهما (٤) ا نسبنا إليه (بالبناء للمجهول) كما نسبناه إلينا (٥) ن الأخبار .

فكذلك أيضا ، وإن وَصَفْنَا بما وصف[١] نفسه من جميع الوجوه فلابد من فارق ، وليس[٢] إلا افتقارنا إليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه . فبهذا صح له الأزل والقدم الذى انتفت عنه الأولية التى لها افتتاح الوجود عن عدم . فلا تُنسَبُ إليه الأوّلية[٣] مع كونه الأول . ولهذا قيل فيه الآخِر . فلو[٤] كانت أوليته أولية وجود التقييد[٥] لم يصح أن يكون الآخِرَ للمقيَّد ، لأنه لا آخر للممكن ، لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها . وإنما كان آخِراً لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا . فهو الآخر فى عين أوّليته ، والأول فى عين آخريّته .

ثم لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن[٦] ؛ فأوجد العالم عالم غيب وشهادة لندرك الباطنَ بغيبنا والظاهرَ بشهادتنا . ووصف نفسه بالرضا والغضب ، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء فيخاف غضبه ويرجو[٧] (٦ — ب) رضاه . ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجَدَنا على هيبة وأُنسٍ . وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويُسَمَّى به . فعبَّر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامعَ لحقائق العالم ومفرداته . فالعالم شهادة والخليفة غيب ، ولذا تحجَّبَ[٨] السلطان . ووصف الحق نفسه بالحُجُب الظلمانية وهى الأجسام الطبيعية ، والنورية وهى الأرواح اللطيفة . فالعالم[٩] بين[١٠] كثيف ولطيف ؛ وهو عين الحجاب على نفسه ، فلا[١١] يدرك الحقَّ إدراكَه نَفْسَه . فلا

---

(١) ب : وصف به نفسه (٢) ب : وليس ذلك (٣) ساقطة فى ب ؟ ن
(٤) ن : لو كانت (٥) ب : وجود تقييد (٦) ب ؟ ن : وباطن
(٧) ب ؟ ن : فنخاف غضبه ونرجو (٨) ب : يحجب (٩) ن : والعالم (١٠) ا : من
(١١) ا : ولا .

يزال فى حجاب لا يُرْفَع مع علمه بأنه متميز عن موجِده بافتقاره . ولكن لا حظّ له فى الوجوب[1] الذاتى الذى لوجود الحق ؛ فلا[2] يدركه أبداً . فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قَدَم للحادث فى ذلك . فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً . ولهذا قال لإبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدى » ؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين : صورة العالَم وصورة الحق ، وهما يدا الحق . وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية . ولهذا كان آدم خليفة فإن[3] لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه (٧ — ا) فيما استخلفه[4] فيه فما[5] هو خليفة ؛ وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التى استُخْلِفَ عليها — لأن استنادها إليه فلا بدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه — وإلا فليس بخليفة عليهم . فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل ، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصُوَرِه[6] وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ، ولذلك قال فيه « كنت سمعه وبصره » ما قال كنت عينه وأُذُنَهُ : ففرّق بين الصورتين . وهكذا هو[7] فى كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود . ولكن ليس لأحد مجموع ما[8] للخليفة ؛ فما فاز إلا بالمجموع .

ولولا[9] سريان الحق فى الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكمٌ فى الموجودات العينيّة . ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق فى وجوده :

---

(١) ب : فى وجوب الوجود الذاتى (٢) ا : ولا (٣) ا : وإن
(٤) ا : « فيما استخلفه فيه » ساقطه (٥) ا : بما (٦) ب : مشطوبة
(٧) ن : هو الخليفة (٨) ن : ما فى الخليفة (٩) ب : فلولا

فالكل مفتقر ما الكل مستغن هذا هو الحق قد قلناه لا نكنى
فإن ذكرت غنياً لا افتقار به فقد علمت الذى بقولنا نعنى
فالكل بالكل مربوط فليس له عنه انفصال خذوا ما قلته عنى

فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم أعنى صورته الظاهرة ، وقد[1] علمت (٧ — ب) نشأة روح آدم أعنى صورته الباطنة ، فهو الحق الخلق[2] . وقد علمت نشأة رتبته وهى المجموع الذى به استحق الخلافة . فآدم هو النفس الواحدة التى خلق منها هذا النوع الإنسانى، وهو قوله تعالى : « يَـٰأَيُّها الناسُ اتَّقُوا ربَّكُمُ الذى خَلَقَكُم من نَفْسٍ واحِدَةٍ وخَلَقَ منها زَوْجَها وَبَثَّ منهما رِجَالاً كثيراً ونِسَاء » . فقوله اتقوا ربكم اجعلوا ما ظهر[3] منكم وقاية لربكم ، واجعلوا ما بطن منكم ، وهو ربكم ، وقاية لكم : فإن الأمر ذمٌّ وحمدٌ ، فكونوا وقايته فى الذم واجعلوه وقايتكم فى الحمد تكونوا أدباء عالمين .

ثم إنه سبحانه وتعالى أطْلَعَهُ على ما أوْدع فيه وجعل ذلك فى قبضتَيْه : القبضةُ الواحدة فيها العالَم ، والقبْضةُ[4] الأخرى فيها[5] آدم وبَنُوه . وبيَّن مراتبهم فيه .

قال رضى الله عنه: ولما أطلعنى الله سبحانه وتعالى (٨ — أ) فى سرّى على ما أودع فى هذا الإمام الوالد الأكبر، جعلت فى هذا الكتاب منه ما حدَّ لى لا ما وُقفت عليه ، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن . فما شهدته مما نودعه فى هذا الكتاب كما حَدَّه[6] لى رسول الله صلى الله عليه وسلم :

---

(١) ب : من قوله : « وقد علمت » إلى « فهو الحق الخلق » ساقط . (٢) ا : الخلاق
(٣) ب : يظهر (٤) ب : وقبضه (٥) ب : ساقطة (٦) ب : حد .

حكمة(١) إلهية فى كلمة آدمية ، وهو هذا الباب

ثم حكمة نفثية فى كلمة شيثية

ثم حكمة سبُّوحيَّة فى كلمة نُوحِيَّة

ثم حكمة قدوسية فى كلمة إدريسيَّة

ثم حكمة مُهَيَّمية(٢) فى كلمة إبراهيمية

ثم حكمة حَقية فى كلمة إسحاقية

ثم حكمة عليَّة فى كلمة إسماعيلية

ثم حكمة روحية فى كلمة يعقوبية

ثم حكمة نورية فى كلمة يوسُفية

ثم حكمة أحدية فى كلمة هودية

ثم حكمة فاتحية فى كلمة صالحية

ثم حكمة قلبية فى كلمة شُعَيبيَّة

ثم حكمة ملكية فى كلمة لوطية

ثم حكمة قَدَرِية فى كلمة عُزَيْرِية

ثم حكمة نبوية فى كلمة عيسوية

ثم حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية

ثم حكمة وجودية فى كلمة داودية

ثم حكمة نَفَسِيَّة فى كلمة يونسية

ثم حكمة غيبية فى كلمة أيوبية

---

(١) ب : فص حكمة (٢) ن : مهيمنية

ثم حكمة جلالية فى كلمة يحياوية (٨ ــ ب)

ثم حكمة مالكية فى كلمة زكرياوية

ثم حكمة إيناسية فى كلمة إلياسية

ثم حكمة إحسانية فى كلمة لقمانية

ثم حكمة إمامية فى كلمة هارونية

ثم حكمة علوية فى كلمة موسوية

ثم حكمة صمدية[1] فى كلمة خالدية

ثم حكمة فردية[2] فى كلمة محمدية

وفص كل حكمة الكلمة التى تنسب[3] إليها. فاقتصرت على ما ذكرته من[4] هذه الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت فى أم الكتاب. فامتثلت ما رسم لى، ووقفت عند ما حُدَّ لى، ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت، فإن الحضرة تمنع من ذلك والله الموفق لا رب غيره.

ومن[5] ذلك:

٢ — فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية

اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة فى الكون على أيدى العباد وعلى غير أيديهم على قسمين: منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية وتتميز عند أهل الأذواق، كما أن منها ما يكون عن سؤال فى معيّن وعن سؤال غير معيّن. ومنها ما لا يكون عن

---

(١) ب: صمدية (٢) ب: كلية فردية. ن: كلية (٣) ب، ن: نسبت

(٤) ن: فى (٥) ن: فمن

سؤال سواء[١] كانت الأعطية ذاتية أو أسمائية . فالمعيَّن كن يقول يا رب أعطني كذا فيعيِّن أمراً ما لا يخطر له سواه (٩ ــ ا) وغير المعيِّن كن يقول أعطني ما تعلم فيه مصلحتي ــ من غير تعيين ــ لكل جزء من ذاتي من لطيف وكثيف . والسائلون صنفان ، صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فإن الإنسان خلق عجولا . والصنف الآخر بعثه على السؤال لِمَا علم أنَّ ثَمَّ أمورا عند الله قد سبق العلم بأنها لا تُنَال إلا بعد السؤال[٢] ، فيقول: فلعل[٣] ما نسأله فيه[٤] سبحانه يكون من هذا القبيل ؛ فسؤاله احتياط لما[٥] هو الأمر عليه من الإمكان : وهو لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده في القبول ، لأنه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان . ولولا ما أعطاه الاستعدادُ السؤالَ ما سأل. فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه في الزمان الذي يكونون[٦] فيه ، فإنهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان وأنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد . وهم صنفان : صنف يعلمون مِنْ قبولهم استعدادَهم ، وصنف (٩ ــ ب) يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه . هذا أتمُّ ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف . ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان، وإنما يسأل امتثالا لأمر الله في قوله تعالى: «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُم» . فهو العبد المحض ؛ وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما سأل فيه من معيَّن أو غير معين ، وإنما همته في امتثال أوامر سيِّده . فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية ، وإذا[٧] اقتضى التفويض والسكوت سكت . فقد ابتُلِيَ أيوب عليه السلام وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله تعالى به ،

---

(١) ى : ساقطة (٢) ب ؟ ى : سؤال (٣) ى : لعل (٤) ى : ساقطة

(٥) ب : بما (٦) ى : يكون (٧) ب : فإذا

ثم اقتضى لهم الحال فى زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم . والتعجيل بالمسئول[١] فيه[٢] والإبطاء للقدَر المعين له عند الله . فإذا وافق السؤالُ الوقتَ أسرع بالإجابة ، وإذا تأخر الوقت إما فى الدنيا وإما إلى الآخرة تأخرت الإجابة : أى المسئول فيه لا الإجابة التى هى لبيّك من الله فافهم هذا . وأما القسم الثانى وهو قولنا : « ومنها ما لا يكون عن سؤال » فالذى لا يكون عن سؤال فإنما أريد بالسؤال التلفظ به ، فإنه فى نفس الأمر لا بد من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد. كما أنه لا يصح حمد مطلق (١٠ — ا) قط إلا فى اللفظ ، وأما فى المعنى فلابد أن يقيده الحال . فالذى يبعثك على حمد الله هو المقيِّد لك باسم فِعْلٍ أو باسم تنزيه . والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه و يشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال . فالاستعداد أخفى سؤال . وإنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن لله فيهم سابقة قضاء . فهم[٣] قد هيَّئوا محلّهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم[٤] .

ومن هؤلاء من يعلم أنّ علم الله به فى جميع أحواله هو ما كان عليه فى حال ثبوت عينه قبل وجودها ، ويعلم أنّ الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به وهو ما كان عليه فى حال ثبوته ، فيعلم[٥] علم الله به من أين حصل . وما ثَمَّ صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف ؛ فهم الواقفون على سِرِّ القدر وهم على قسمين : منهم من يعلم ذلك مجملا ، ومنهم من يعلمه مُفَصَّلا ، والذى يعلمه مفصلا أعلى وأتم من الذى يعلمه مجملا ، فإنه يعلم ما فى علم الله (١٠ — ب) فيه إما بإعْلَام الله إياه بما أعطاه عينُه من العلم به ، وإما أن يكشف له عن[٦] عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى

---

(١) ا : فى المسئول (٢) ن : ساقطة (٣) ن : بهم (٤) ب ، ن : وأعراضهم بالعين المهملة (٥) ب : فيعلم هذا العبد (٦) ب : من

ما لا يتناهى[١] وهو أعلى : فإنه يكون فى علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد إلا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له هى من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف إذا[٢] أطلعه الله على ذلك ، أى على أحوال عينه ، فإنه ليس فى وسع المخلوق[٢] إذا أطلعه الله على أحوال عينه الثابتة التى تقع صورة الوجود عليها أن يطّلع فى هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة فى حال عدمها لأنها نِسَبٌ ذاتية لا صورة لها . فبهذا القدْر نقول إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه[٣] المساواة فى إفادة العلم . ومن هنا[٤] يقول الله تعالى : « حتى نعلم » وهى كلمة محققة المعنى ما هى كما يتوهمه (١١ — ١) من ليس له هــذا المشْرَب .

٤

وغاية المنزه أن يجعل[٥] ذلك الحدوث فى العلم للتعلق[٦] ، وهو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله فى هذه المسألة ، لولا أنه أثبت العلم زائدا على الذات فجعل التعلق له لا للذات . وبهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحبِ الكشف والوجود .

ثم نرجع إلى الأعطيات فنقول : إن الأعطيات إما ذاتية أو أسمائية . فأما المِنَح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا[٧] عن تجلٍ إلٰهى . والتجلى من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلَّى[٨] له وغير ذلك لا يكون . فإذن المتجلَّى له ما رأى سِوَى صورته فى مرآة الحق، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه : كالمرآة فى الشاهد إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصُّوَرَ أو صورتك إلا فيها . فأبرز الله ذلك مثالاً نصبه لتجليه الذاتى

---

(١) ب : ما يتناهى (٢ — ٢) ساقط فى ن (٣) ب : فبهذه (٤) ن : هذا

(٥) ن : جعل (٦) ب للتعلق به (٧) ن : ساقطة (٨) ن : التجلى

ليعلم المتجلَّى له أنه[١] ما رآه . وما ثَمَّ مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلى من هـذا . وأجهد فى نفسك عندما ترى الصورة فى المرآة أن ترى جرم المرآة لا تراه أبداً ألبتة (١١ — ب) حتى إن بعض من أدرك مثل هذا فى صور[٢] المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائى و بين المرآة . هـذا أعظم ما قدَر عليه من العلم ، والأمر كما قلناه وذهبنا إليه . وقد بينا هذا فى الفتوحات المـكية . و إذا ذقت هـذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق . فلا تطمع ولا تتعب نفسك فى أن ترقَى فى[٣] أعلى من هذا الدرج[٤] فما هو ثَمَّ أصلا ، وما بعده إلا العدم المحض. فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته فى رؤيته[٥] أسماءه وظهور أحكامها وليست سوى عينه . فاختلط الأمر وانبهم : فمنا من جهل فى علمه فقال : « والعجز عن درك الإدراك إدراك » ، ومنا من علم فلم يقل مثل هذا وهو أعلى القول ، بل أعطاه العلمُ السكوتَ ، ما أعطاه العجز . وهذا هو أعلى عالم بالله . وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسـل وخاتم الأولياء ، وما يراه أحد من الأنبياء والرسـل إلا من (١٢ — ا) مشـكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحـد من الأولياء إلا من مشـكاة الولى[٦] الخاتم ، حتى إن الرسل لا يرونه — متى رأوه — إلا من مشكاة خاتم الأولياء : فإن الرسالة والنبوة — أعنى نبوة التشريع ورسالته — تنقطعان ، والولاية لا تنقطع أبدا . فالمرسلون ، من كونهم أولياء ، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشـكاة خاتم الأولياء ، فـكيف من دونهم من الأولياء ؟ و إن كان خاتم الأولياء تابعا فى الحـكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لا يقدح فى مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه ، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى . وقد ظهر فى ظاهر شرعنا ما يؤيد

---

(١) ب : إنما (٢) ب : صورة (٣) ن : ساقطة (٤) ن : فى الأصل المرقى ، صحح إلى الدرج فى الهامش (٥) ن : رؤيتك (٦) ب : خاتم الولى

ما ذهبنا إليه فى فضل عمر فى أسارى بدر بالحكم[١] فيهم ؛ وفى تأبير النخل . فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم فى كل شىء وفى كل مرتبة ، وإنما نظرُ الرجال إلى التقدم فى رتبة العلم بالله : هنا لك مطلبهم . وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها ، فتحقق ما ذكرناه . ولمّا مثّل النبى صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللَّبِن وقد كَمُلَ سوى موضع لبِنَة ، فكان صلى الله عليه وسلم (١٢ — ب) تلك اللبنة . غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لبِنَةً واحدةً . وأما خاتم الأوليـاء فلا بد له من هذه الرؤيا ، فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرى فى الحائط موضع لبِنَتين[٢] ، واللَّبِنُ من ذهب وفضـة . فيرى اللبنتين اللتين[٣] تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما ، لبنة ذهب ولبنة فضة . فلا بد أن يرى نفسه تنطبع فى موضع تينك اللبنتين ، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين . فيكمل الحائط . والسبب الموجب لكونه رآها[٤] لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة[٥] ، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام ، كما هو آخذ عن[٦] الله فى السر ما هو بالصورة الظاهرة[٧] متبع فيه ، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه ، فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية فى البـاطن ، فإنه أخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى[٨] به إلى الرسول . فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع بكل شىء[٩] . فكل نبى من لدن آدم إلى آخر نبى ما منهم أحد يأخـذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن (١٣ — ا) تأخر

---

(١) ا : فى الحكم (٢) ب : اللبنتين (٣) ن : التى (٤) ن : يراها
(٥) ب : الفضية (٦) ا : من (٧) ا : الظاهر (٨) ب : يوحيه
(٩) ب ، ن : بكل شىء ساقطة

وجود طينته ، فإنه بحقيقته موجود ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » . وغيره من الأنبياء ما كان نبيا[1] إلا حين بُعِثَ . وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الأولياء ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهيــة فى الاتصاف بها من كون الله تعالى تسمَّى « بالولى الحميد[2] » . فخاتم الرسـل من حيث ولايته ، نسبته[3] مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسـل معه ، فإنه الولى الرسول النبى . وخاتم الأولياء الولى الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب . وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدِّم الجماعة وسيد ولد آدم فى فتح باب الشفاعة . فعيَّن حالا خاصا ماعمم . وفى هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية ، فإن الرحمن ما شفع[4] عند المنتقم فى أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين . ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة فى هذا المقام الخاص . فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه قبول مثل هذا الـكلام .

وأما المنح الأسمائية : فاعـلم[5] أن مَنْحَ الله تعالى خلقه (١٣ — ب) رحمةٌ منه بهم ، وهى كلها من الأسماء . فإما رحمة خالصة كالطيِّب من الرزق اللذيذ فى الدنيا الخالص يوم القيامة ، ويعطى ذلك الاسمُ الرحمنُ . فهو عطاء رحمانى . وإما رحمة[6] ممتزجة كشرب الدواء الـكريه الذى يعقب شربَه الراحةُ ، وهو عطاء إلهى ، فإن العطاء الإلهى لا يتمكن إطلاق عطائه منـه من غير أن يكون على يدى سادن من سدنة الأسماء . فتارة يعطى الله العبد على يدى الرحمن فيَخْلُصُ العطاء من الشوب الذى[7] لا يلائم الطبع فى الوقت أو لا يُنِيلُ الغرض وما أشبه ذلك . وتارة يعطى الله

---

(١) ه : ساقطة (٢) ه : الحميد الجميل (٣) ه : نسبه (٤) ب يشفع

(٥) ه : اعلم (٦) ه : رحمة به (٧) ب : ساقطة .

على يدى الواسع فيعم ؛ أو على[1] يدى الحكيم فينظر فى الأصلح فى الوقت ؛ أو على يدى الوهاب[2] ، فيعطى لِيُنْعِمَ لا يكون مع الواهب[3] تكليف المعطَى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل ؛ أو على يدى[4] الجبار فينظر فى الوطن وما يستحقه ؛ أو على يدى[4] الغفار فينظر المحل وما هو عليه . فإن كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها ، أو على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوما ومعتنى به (١٤ — ا) ومحفوظا وغير ذلك مما شاكل هذا النوع . والمعطى هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده فى خزائنه . فما يخرجه إلا بقَدَرٍ معلوم على يدى اسم خاص بذلك الأمر . « فأعطى كل شىء خلقه » على يدى العدل وإخوانه[5] .

وأسماء الله لا تتناهى لأنها تعلَم بما يكون عنها — وما يكون عنها غير متناهٍ — وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية هى أمهات الأسماء أو حضرات الأسماء . وعلى الحقيقة فما ثَمَّ إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النِّسَب والإضافات التى يكنَّى عنها بالأسماء الإلهية . والحقيقة تعطى أن يكون لكل اسم يظهر ، إلى ما لا يتناهى ، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر ، تلك[6] الحقيقة التى بها يتميز هى الاسم[7] عينه لا ما يقع فيه الاشتراك ، كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها ، وإن كانت من أصل واحد ، فمعلوم أن هذه ما هى هذه الأخرى ، وسبب ذلك تميُّز الأسماء . فما فى الحضرة الإلهية لاتساعها شىء يتكرر أصلا . هذا هو الحق الذى يعوَّل عليه . وهذا العلم كان علم شيث (١٤ — ب) عليه السلام ، وروحه هو المد لكل من يتكلم فى

٨

٩

١٠

(١) ه : وتارة على يدى الحكيم (٢) — ٩ ه : أو على يد الواهب (٣) ه : الوهاب
(٤) ه : يد (٥) ب + كالقسط والحق والحكم وأمثالها (٦) ب : وتلك
(٧) ه : الام

مثل هــذا من الأرواح ما عدا روحَ الخاتم[١] فإنه لا يأتيه المادة إلا من الله لا من روح من الأرواح ، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح و إن كان لا يَعقِلُ ذلك من نفسه فى زمان تركيب جسده العنصرى . فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كله بعينه ، من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصرى . فهو العالم الجاهل ؛ فيقبل الاتصاف بالأضداد كما قَبِلَ الأصلُ الاتصاف بذلك ، كالجليل والجميل[٢] وكالظاهر والباطن والأول والآخر وهو عينه ليس[٣] غير . فيعلَم لا يعلم ، ويدرى لا يدرى ، ويشهد لا يشهد . وبهذا العلم سمى شيث لأن معناه هبة الله . فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها ونِسَبِها ، فان الله وهبه لآدم أول ما وهبه : وما وهبه إلا منه لأن الولد سرُّ أبيه . فمنه خرج و إليه عاد . فما أتاه غريب لمن عقل عن الله. وكل عطاء (١٥ — ا) فى الكون على هــذا المجرى . فما فى أحد من الله شىء ، وما فى أحد من سوى نفسه شىء و إن تنوعت عليه الصور . وما كل أحد يعرف هذا ، وأنَّ الأمر على ذلك ، إلا آحاد من أهل الله . فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى . فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنــده من المعارف وتمنحه[٤] ما لم يكن قبل ذلك فى يده ، فتلك الصورة عينه لا غيره . فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه ، كالصورة الظاهرة منه فى مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره ، إلا أن المحل أو الحضرة التى رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه تنقلب[٥] من وجه بحقيقة تلك الحضرة ، كما يظهر الكبير فى المرآة الصغيرة صغيرا أو المستطيلة مستطيلا ، والمتحركة متحركا . وقد تعطيه

---

(١) ب ؟ ن : الختم (٢) ن : ساقطة (٣) ب وليس غيره ، ن : لا غيره
(٤) ب : وتمنيه (٥) ا : ينقلب .

انتكاس صورته من حضرة خاصة ، وقد تعطيه عينَ[(١)] ما يظهر[(١)] منها فتقابل اليمينُ منها اليمينَ من الرائى ، وقد[(٢)] يقابل اليمينُ اليسارَ وهو الغالب فى المرايا بمنزلة العادة فى العموم : وبخرق العادة يقابل اليمينُ اليمينَ ويظهر الانتكاس . وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلَّى فيها التى (١٥ — ب) أنزلناها منزلة المرايا . فمن عرف استعداده عرف قبوله ، وما كل من عرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول ، وإن كان يعرفه مجملا . إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله ، لمَّا ثبت عندهم أنه فعَّال لما يشاء ، جوزوا على الله تعالى ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه فى نفسه . ولهذا عدل بعض النظار[(٣)] إلى نفى الإمكان وإثبات الوجوب[(٤)] : بالذات وبالغير . والمحقق يثبت الإمكان ويعرف حضرته ، والممكنَ ما هو الممكن ومن أين هو ممكن وهو بعينه واجب بالغير ؛ ومن أين صح عليه اسم الغير الذى اقتضى له الوجوب . ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة .

١٢ وعلى قدم شيث[(٥)] يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنسانى . وهو حامل أسراره ، وليس بعده ولد فى هذا النوع . فهو خاتم الأولاد . وتولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها يكون[(٦)] رأسه عند رجليها . ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل[(٧)] بلده . ويسرى العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم إلى الله فلا يجاب . فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمنى زمانه بقى من بقى مثل البهائم لا يحلُّون حلالا ولا يحرمون حراما، يتصرفون بحكم الطبيعة (١٦ — ا) شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة .

(١ — ١) ساقطة فى نه (٢) ب : قد (٣) نه : + من أصحاب العقول
(٤) نه : الوجود (٥) ا : + عليه السلام (٦) نه : فيكون (٧) نه : ساقطة .

٣ — فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية

اعلم أيدك[١] الله بروح منه[١] أن التنزيه عند أهل الحقائق فى الجناب الألهى عين التحديد[٢] والتقييد . فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب . ولكن إذا أطلقاه وقالا به ، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم يرَ غير ذلك فقد أساء[٣] الأدب وأكذب الحقَّ والرسلَ صلوات الله عليهم وهو لا يشعر ، ويتخيل أنه فى الحاصل وهو فى الفائت[٤] . وهو كمن آمن ببعض وكَفَرَ ببعض ، ولا سيما وقد علم أنَّ ألسِنَةَ الشرائع الألهية إذا نطقت فى الحق تعالى بما نطقت إنما جاءت به فى العموم على المفهوم الأول ، وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأى لسان كان فى وضع[٥] ذلك اللسان. فإن للحق فى كل خلق ظهورًا[٦] : فهو الظاهر فى كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته : وهو الاسم الظاهر ، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر ، فهو الباطن . فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح (١٦ — ب) المدبِّر للصورة[٧] . فيؤخذ فى حد الإنسان مثلا ظاهره وباطنه ، وكذلك كل محدود . فالحق محدود بكل حد ، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط[٨] بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته[٩] . فلذلك[١٠] يُجْهَل حدُّ الحق ، فإنه لا يُعلَم حدُّه إلا بعلم حد كل صورة، وهذا[١١] محال حصوله : فحد الحق محال .

(١ — ١) ساقط فى ب ؟ ه   (٢) ه : التجريد   (٣) ه : ساء   (٤) ب : الغاية
(٥) ه : موضع   (٦) ب : ظهوراً خاصاً   (٧) ب : للصور   (٨) ب : يحاد
(٩) ب : صوره   (١٠) ه : فكذلك   (١١) ه : فهنا

وكذلك من شبّهه وما نزّهه فقد قيّده وحدده وما عرّفه . ومن جمع فى معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال ـ لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما فى العالم من الصور ـ فقد عرّفه مجملا لا على التفصيل كما عرّف نفسه مجملا لا على التفصيل . ولذلك ربط النبى صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال : « من عرف نفسه عرف[1] ربه » . وقال تعالى:[2] « سنريهم آياتنا فى الآفاق » وهو ما[3] خرج عنك « وفى أنفسهم » وهو عينك ، « حتى يتبين لهم » أى للناظر « أنه الحق » من حيث إنك صورته وهو روحك . فأنت له كالصورة الجسمية لك ، وهو[4] لك كالروح المدبر لصورة جسدك . والحدُّ يشمل الظاهر والباطن منك : فإن الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق إنساناً ، ولكن يقال فيها إنها صورة تشبه صورة الإنسان ، فلا فرق بينها و بين (١٧ — ا) صورة من خشب أو حجارة . ولا ينطلق[5] عليها اسم الإنسان[6] إلا بالمجاز لا بالحقيقة . وصور العالم لا يمكن[7] زوال الحق عنها أصلا . فحد الألوهية[8] له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حياً . وكما أن ظاهر صورة الإنسان تثنى بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها ، كذلك جعل الله صورة[9] العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأنا لا نحيط بما فى العالم من الصور . فالكل السِنَةُ الحق ناطقة بالثناء على الحق . ولذلك قال : « الحمد لله رب العالمين » أى إليه يرجع عواقب الثناء ، فهو المثنِي[10] والمثنَى عليه :

---

(١) ب : فقد عرف (٢) ب : ساقطة (٣) ن : ساقطة (٤) ب : ساقطة
(٥) ب : يطلق (٦) ن : إنسان (٧) ن : يتمكن (٨) ا : الألوهة
(٩) ب : صور (١٠) ب : فهو المثنى عليه (فقط) .

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً و إن قلت بالتشبيه كنت محدداً
و إن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً فى المعارف سيداً
فمن قال بالإشفاع كان مشركاً ومن قال بالإفراد كان موحداً
فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً و إياك والتنزيه إن كنت مفرداً
فما أنت هو: بل أنت هو وتراه فى عين الأمور مسرحاً ومقيداً

قال الله تعالى « ليس كمثله شيء » فنزه ، « وهو السميع البصير » فشبَّه . وقال تعالى « ليس كمثله شيء » فشبه وثنَّى ، « وهو السميع البصير» فنزَّه وأفرد .

(١٧ — ب) لو أن نوحاً عليه السلام[1] جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه : فدعاهم جهاراً ثم دعاهم إسراراً، ثم قال لهم: « أَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً ». وقال: « دَعَوْتُ[2] قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَاراً » . وذكر عن قومه أنهم تصامموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته . فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح عليه السلام فى حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم ، وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان ، والأمر قرآن لا فرقان ، ومن أقيم فى القرآن لا يصغى إلى[3] الفرقان و إن كان فيه[4] . فإن القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن . ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم وهذه الأمة التى هى خير أمة أخرجت للناس . « فليس كمثله شيء » يجمع[5] الأمرين فى أمر واحد . فلو أن نوحا يأتى بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه ، فإنه شبَّهَ ونزَّهَ فى آية واحدة ، بل فى نصف آية . ونوح دعا قومه « ليلا » من حيث

---

(١) ب ؟ ه : ساقطة (٢) ب : رب إنى دعوت قومى (٣) ب : على
(٤) ب : ساقطة (٥) ا ؟ ب : فجمع الأمر فى أمر واحد

عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب . « ونهارا » دعاهم أيضاً من حيث ظاهر[١] صورهم . وحِسِّهم ، وما جمع فى الدعوة مثل « ليس كمثله شيء » فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فرارا . ثم قال عن نفسه إنه[٢] دعاهم ليغفر لهم ، لا ليكشف (١٨ — ا) ٦ لهم ، وفهموا ذلك منه صلى الله عليه وسلم . لذلك « جعلوا أصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم » وهذه كلها صورة الستر التى دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك . ففى « ليس كمثله شيء » إثبات المثل ونفيه ، وبهذا قال عن نفسه صلى الله عليه وسلم إنه أوتى جوامع الكلم . فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومَه ليلاً ونهاراً ، بل دعاهم ليلاً فى نهار ونهاراً فى ليل. فقال نوح فى حكمته لقومه: « يرسل السَّماء عَلَيكُمْ مِدرَاراً » وهى المعارف العقلية فى المعانى والنظر الاعتبارى، « ويمددكم بأموال » أى بما[٣] يميل بكم إليه . فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه . فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف ، ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف . فلهذا انقسم الناس إلى غير عالِم وعالِم. « وولده » وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكرى . والأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر . « إلاَّ خسارا ، فما ربحت تجارتهم » فزال عنهم ما كان فى أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم : وهو فى المحمديِّين « وانفِقوا مما جعلكم ٧ مستخلفين فيه »، وفى نوح «ألاَّ تتخذوا من دونى وكيلا» فأثبت المُلْكَ لهم والوكالة لله فيهم . فهم مستخلفون فيه[٤] . فالملك لله وهو وكيلهم ، فالملك لهم وذلك ملك الاستخلاف . وبهذا كان (١٨ — ب) الحق تعالى[٥] مالك[٦] الملك كما قال الترمذى رحمه الله . « ومكروا مكرا كُبَّارا » ، لأن الدعوة إلى الله تعالى مكر بالمدعوّ

---

(١) ب : ظواهر (٢) ا : اذ (٣) ب : ما (٤) ا ٩ ١٥ : فيهم
(٥) ب ٩ ١٥ : ساقطة (٦) ب : ملك

لأنه ما عَدِمَ من البداية فيدعى إلى الغاية . « أدعو الله » فهذا عين المكر ؛ « على بصيرة » فنبهّ أن الأمر له كله ، فأجابوه[١] مكرا كما دعاهم . فجاء المحمدى وعلم أن الدعوة إلى الله ما هى من حيث هويته وإنما هى من حيث أسماؤه فقال : « يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا » فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم ، فعرفنا أن العالم كان تحت حيطة اسم إلهى أوجب عليهم أن يكونوا متقين . فقالوا فى مكرهم : « لا تذرنّ آلهتكم ولا تذرن وَدّاً ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا » ، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء ؛ فإن للحق فى كل معبود وجها يعرفه مَنْ يعرفه ويجهله من يجهله . فى المحمديين : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أى حكم . فالعالم يعلم من عُبِدَ ، وفى أى صورة ظهر حتى عبدَ ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء فى الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية ، فما عُبِدَ غير الله فى كل معبود . فالأدنى من تخيل فيه الألوهية ؛ فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر ولا غيره . ولهذا قال[٢] : « قل سموهم » ، فلو سموهم (١٩ — ١) لسموهم حجارة[٣] وشجراً وكوكبا . ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا إلها ما كانوا يقولون الله ولا الأله . والأعلى ما تخيل[٤] ، بل قال هذا مجلى إلهى ينبغى تعظيمه فلا يقتصر . فالأدنى صاحب التخيل يقول: « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » والأعلى العالم يقول: « إنما إلهكم إله واحد فله أسلموا » حيث ظهر « وبشر المخبتين » الذين خبتْ نار طبيعتهم ، فقالوا إلها ولم يقولوا طبيعة ، « وقد أضلوا كثيرا » أى حيروهم فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب . « ولا تزد الظالمين »

---

(١) ب : فأجابوا (٢) ا : + الله تعالى (٣) ب ۹ ۸ : حجرا

(٤) ا : + فيه الألوهية .

لأنفسهم . « المصطفَيْن[١] » الذين أورثوا الكتاب ، أول الثلاثة . فقدمه على المقتصد والسابق[٢] . « إلا ضلالا » إلا حيرة المحمدى. «زدنى فيك تحيرا » ، « كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا». فالحائر[٣] له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه ، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالبٌ ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته : فله مِنْ وإلى وما بينهما . وصاحب الحركة الدورية لا بدءَ له فيلزمَه « مِنْ » ولا غاية فتحكُمَ عليه « إلى » ، فله الوجود الأتمُّ وهو المؤتى جوامع الكلم والحِكَم . (١٩ — ب) «مما خطيئاتهم» فهى التى خطت بهم فغرقوا فى بحار العلم بالله، وهو الحيرة ؛ «فأدخلوا نارا» فى عين الماء فى المحمديين. « وإذا البحار سجرت » : سَجَرْتَ التنور[٤] إذا أوقدته . «فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا » فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد . فلو أخرجهم إلى السِّيف ، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة ، وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله . « قال نوح ربٍّ » ما قال إلهى ، فإن الرب له الثبوت والإله يتنوع بالأسماء فهو كل يوم فى شأن . فأراد بالرب ثبوت التلوين إذ لا يصح إلا هو. « لا تذر على الأرض » يدعو عليهم أن يصيروا فى بطنها . المحمدى « لو دليتم بحبل لهبط على الله » ؛ «له مافى السموات وما فى الأرض» . وإذا دفنت فيها فأنت فيها وهى ظرفك : « وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى » لاختلاف الوجوه . « من الكافرين » الذين « استغشوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم فى آذانهم » طلبا للستر لأنه

١٠

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى « وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » سورة ص آية ٤٧

(٢) إشارة إلى قوله تعالى : « فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله » . سورة فاطر آية ٣٢

(٣) ا : فالحير ، ب فالحائر والمتحير لهم

(٤) ب : التنوت

«دعاهم ليغفر لهم » والغفر الستر . « ديَّارا » أحداً حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة . « إنك إن تذرهم » أي تدعهم وتتركهم « يضلوا عبادك » أي يحيروهم فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من (٢٠ — ا) أسرار الربوبية فينظرون أنفسهم أربابا بعدما كانوا عند أنفسهم عبيدا ؛ فهم العبيد الأرباب . « ولا يلدوا » أي ما ينتجون ولا يظهرون « إلا فاجرا » أي مظهرا ما ستر ، « كَفَّارا » أي ساترا ما ظهر بعد ظهوره . فيظهرون ما سُتِرَ ، ثم يسترونه بعد ظهوره ، فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره[1] ، ولا الكافر في كفره ، والشخص واحد . « رب اغفرلي » أي استرني واستر من أجلي فيجهل قدري ومقامي كما جهل قدرك في قولك : « وما قدروا الله حق قدره » . « ولوالدي » : من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة. « ولمن دخل بيتي » أي قلبي. « مؤمنا » مصدقا بما يكون فيه من الإخبارات الألهية وهو ما حدثت به أنفسها . « وللمؤمنين » من العقول « والمؤمنات » من النفوس . « ولا تزد الظالمين » : من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية. « إلا تبارا » أي هلاكا ، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم[2] وجه الحق دونهم . في المحمديين . « كل شيء هالك إلا وجهه » . والتبار الهلاك . ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقي (٢٠ — ب) في فلك يوح[3] ، وهو في التنزلات الموصلية لنا والله يقول الحق[4]

---

(١) ا : بفجوزه (٢) لـه : بشهودهم (٣) لـه ؟ ب : فلك نوح

(٤) ب : والسلام بدلا من : والله يقول الحق — لـه : لا تذكر شيئاً

٤ — فص حكمة قدوسية فى كلمة إدريسية ١

العلو نسبتان ، علو مكان وعلو مكانة . فعلو المكان « ورفعناه مكانا عليا » . ٢
وأعلى الأمكنة المكان الذى تدور عليه رحى عالم الأفلاك وهو فلك الشمس ، وفيه ٣
مقام روحانية إدريس عليه السلام[1] . وتحته سبعة أفلاك وفوقه سبعة أفلاك وهو
الخامس عشر . فالذى فوقه فلكُ الأحمر وفلك المشترى وفلك كيوان وفلك المنازل
والفلك الأطلس فلك البروج[2] وفلك الكرسى وفلك العرش . والذى دونه
فلك الزهرة ، وفلك الكاتب ، وفلك القمر ، وكرة[3] الأثير ، وكرة الهوى ،
وكرة الماء ، وكرة التراب . فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان .
وأما علو المكانة فهو لنا أعنى المحمديين . قال الله تعالى «وأنتمُ الأَعْلَوْنَ واللهُ معكم» ٤
فى هذا العلو ؛ وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة . ولما خافت نفوس العمّال منا
أتبع (٢١ — ا) المعية بقوله[4] « ولن يتركم أعمالكم » : فالعمل يطلب المكان
والعلم يطلب المكانة ، فجمع لنا بين الرفعتين علوّ المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم.
ثم قال تنزيها للاشتراك بالمعية «سبِّح اسمَ رَبِّكَ الأَعْلَى» عن هذا الاشتراك المعنوى.
ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات ، أعنى الإنسان الكامل ،
وما نسب إليه العلو إلا بالتبعية ، إما إلى المكان و إما إلى المكانة وهى المنزلة .
فما كان علوه لذاته . فهو العلى بعلو المكان و بعلو المكانة . فالعلو لهما . فعلو المكان

---

(١) ساقطة فى ب ، ن   (٢) ب : وفلك البروج ، ولكن الفلك الأطلس هو فلك البروج — وعدتها سبعة عشر من غير اعتبار فلك البروج فلكا مستقلا   (٣) ن : تذكر : « وأكرة » فى الجميع   (٤) ا : + تعالى .

« كالرحمن عَلَى العرش استوى » وهو أعلى الأماكن . وعلو المكانة « كل شيء هالكٌ إلا وجهه » ؛ و « إليه يُرْجَع الأمر كله[1] » ؛ « أإله مع الله » . ولما قال الله تعالى « ورفعناه مكاناً علياً » فجعل « علياً » نعتاً للمكان ، «وإذ قالَ ربكَ للملائكةِ إني جاعِلٌ في الأرض خليفة » ، فهذا علو المكانة . وقال فى الملائكة[2] « أستكبرت أم كنت من العالين » فجعل العلو للملائكة . فلو كان لكونهم ملائكة[3] لدخل الملائكة كلهم فى[4] (٢١ — ب) هذا العلو . فلما لم يعم ، مع اشتراكهم فى حد الملائكة ، عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله[5] . وكذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علواً ذاتياً لكان لكل إنسان . فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة . ومن أسمائه الحسنى العلى . على من وما ثم إلا هو ؟ فهو العلى لذاته . أو عن ماذا وما[6] هو إلا هو ؟ فعلوه لنفسه . وهو من حيث الوجود عين الموجودات . فالمسمى محدثات هى العلية لذاتها وليست إلا هو . فهو العلى لا علو إضافة ، لأن الأعيان التى لها العدم الثابتة فيه ما شمَّتْ رائحة من الوجود ؛ فهى على حالها مع تعداد الصور فى الموجودات . والعين واحدة من المجموع فى المجموع . ووجود الكثرة فى الأسماء ، وهى النسب ، وهى أمور عدمية . وليس إلا العين الذى هو الذات . فهو العلى لنفسه لا بالإضافة[7] . فما فى العالم من هذه الحيثية علو إضافة ، لكن الوجوه الوجودية[8] متفاضلة . فعلو الإضافة موجود فى العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة . لذلك نقول فيه هو لا هو : أنت لا أنت . قال

---

(١) ا : ساقطة (٢) ب : إبليس الملائكة (٣) ب : الملائكة

(٤) « فى » ساقطة فى ا (٥) ا : + تعالى (٦) وما : ساقطة فى ب .

(٧) ب : بإضافة (٨) ب : الودية .

الخراز[1] (٢٢ — ا) رحمه[2] الله تعالى ، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعـالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد فى الحكم عليه بها . فهو الأول والآخر والظاهر والباطن . فهو عين ما ظهر ، وهو عين ما بطن فى حال ظهوره . وما ثَمَّ من يراه غيره ، وما ثم من يبطن عنه ؛ فهو ظاهر لنفسه باطن عنه . وهو[3] المسمى أبا[4] سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات . فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا ؛ ويقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا . وهذا فى كل ضد، والمتكلم واحد وهو عين السامع . يقول النبى صلى الله عليه وسلم: « وما حدَّثَتْ به أنفُسَها » فهى المحدثة السامعة حديثها ، العالمة بما حدثت به أنفسها[5] ، والعين واحدة واختلفت الأحكام . ولا سبيل إلى جهل مثل هـذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق . فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد فى المراتب[6] المعلومة . فأوجد الواحد العدد ، وفصَّل العددُ الواحـدَ ، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود . والمعدود منه عدم ومنه وجود ؛ فقد يعدم الشىء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل . فلابد من عدد ومعدود ؛ (٢٢ — ب) ولابد من واحد ينشىء ذلك فينشأ بسببه . فإن كل[7] مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر إلى غير نهاية ، ما هى مجموع ، ولا ينفك عنهـا اسم جمع[8] الآحاد .

٦

(١) هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز صوفى من أهل بغداد مات سنة ٢٧٧ ، راجع القشيرى ص ٢٢ والحلية تحت أحمد بن عيسى ج ١٠ ص ٢٤٦ (٢) ساقطة فى ب ، ن
(٣) هو ساقطة فى ا فى الأصل ولـكنها وضعت بخط آخر (٤) ب : أبو
(٥) ن : نفسها (٦) ب : فى المراتب كلها (٧) ن ، ب : فإن كان كل مرتبة ، وكذلك النص فى شرحى القاشانى وبالى ، والـكلام على أن جواب الشرط محذوف يدل عليه سياق العبارة (٨) ب : جميع

فإن الاثنين حقيقة واحدة ، والثلاثة حقيقة واحدة[١] ، بالغا ما بلغتْ هذه المراتب ، وإن كانت واحدة . فما عين واحدة منهن عين ما بقى . فالجمع يأخذها فنقول بها منها ، ونحكم بها عليها . قد ظهر فى هذا القول عشرون مرتبة ، فقد دخلها التركيب فما تنفك تثبت عينَ ما هو منفىٌّ عندك لذاته .

ومن عرف ما قررناه فى الأعداد ، وأن نفيها عين إثباتها[٢] ، علم أن الحق المنزّه هو الخلق المشبه ، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق . فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق . كل ذلك من عين واحدة ، لا ، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة . فانظر ما ذا ترى « قال يا أبت افعل ماتؤمر » ؛ والولد عين أبيه . فما رأى[٣] يذبح سوى نفسه . « وفداه بذبح عظيم » ، فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان . وظهر (٢٣ — ا) بصورة ولد : لا ، بل بحكم ولد[٤] من هو عين الوالد . « وخلق منها زوجها » : فما نكح[٥] سوى نفسه . فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد فى العدد . فمَن الطبيعةُ ومَنِ الظاهر منها ؛ وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم ما ظهر ؟ وما[٦] الذى ظهر غيرها : وما هى عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها[٧] : فهذا بارد يابس وهذا حار يابس : فجمع باليبس وأبان بغير ذلك . والجامع الطبيعة ، لا ، بل العين الطبيعية . فعالم الطبيعة صور فى مرآة واحدة ؛ لا ، بل صورة واحدة فى مرايا[٨] مختلفة . فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر . ومن عرف ماقلناه لم يحر . وإن

---

(١) والثلاثة حقيقة واحدة ساقطة فى ب   (٢) ب ؟ ب : تثبتها

(٣) الضمير فى رأى يعود على الوالد   (٤) ب : وظهر بصورة لا بحكم ولد

(٥) الضمير عائد على آدم   (٦) يفسرها بالى على أنها استفهامية (راجع شرحه ص ٩٨) ، ويفسرها جامى على أنها سالبة بمعنى ليس وهو الأصح (شرحه ج ١ ص ١٥٤) والمعنى وليست الطبيعة شيئاً آخر غير ما ظهر ، ومع ذلك ليست هى عين ماظهر لاختلاف الصور باختلاف الحكم عليها   (٧) ا : عليه   (٨) ب : + كثيرة مختلفة

كان فى مزيد علم فليس إلا من حكم المحل ، والمحل عين العين الثابتة : فيها يتنوع[١] الحق فى المجلى فتتنوع[١] الأحكام عليه ، فيقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه ، وما ثَمَّ إلا هذا :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقا بذاك الوجه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ... وليس يدريه إلا من له بصر

جمِّع وفرِّق فإن العين واحدة ... وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر

فالعلى لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به جميع الأمور الوجودية ٩ والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها ، وسواء كانت[٢] محمودة (٢٣ — ب) عرفا وعقلا وشرعا أو[٣] مذمومة عرفا وعقلا وشرعا . وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة . وأما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له أو صورة فيه ، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل — لابد من ذلك — بين مجلى ومجلى ؛ وإن كان صورة فيه فتلك[٤] الصورة عين الكمال[٥] الذاتى لأنها عين ما ظهرت فيه . فالذى لمسمى الله هو الذى لتلك الصورة . ولا يقال هى هو ولا هى غيره . وقد أشار أبو القاسم بن قسى ١٠ فى خَلْعِهِ إلى هذا بقوله : إن كل اسم إلهى يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها . وذلك[٦] أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى سيق له ويطلبه . فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء ، ومن حيث دلالته على المعنى الذى ينفرد به ، يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصوِّر إلى غير ذلك . فالاسم المسمى من حيث الذات ،

(١) ب : ينبوع فى الحالتين (٢) ساقطة فى ا (٣) ب : و

(٤) ن : فالذات (٥) ب : كال (٦) ب ، ن : وذلك هناك أن الخ .

والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذى سيق له . فإذا فهمت ان العلىّ ما ذكرناه علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة ، فإن علو المكانة يختص بولاة الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذى منصب سواء كانت فيه أهلية لتلك[1] المنصب أو لم تكن ، والعلو بالصفات ليس كذلك ، فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم (٢٤ — ا) فيه من له منصب التحكم وإن كان أجهل الناس . فهذا علىٌّ بالمكانة بحكم التبع ما هو علىٌّ[2] فى نفسه . فإذا عزل زالت رفعته والعالم ليس كذلك .

٥ — فص حكمة مُهَيَّمية فى كلمة إبراهيمية[3]

إنما سمى الخليل[4] خليلا لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية . قال الشاعر :

قد[5] تخللت مسلك الروح منى وبه سمى الخليـــل خليلا

كما يتخلل اللونُ المتلون ، فيكون العَرَضُ بحيث جوهره ما هو كالمكان والمتمكن ؛ أو لتخلل[6] الحق وجود صورة إبراهيم عليه السلام[7] . وكل حكم يصح من ذلك ، فإن لكل حكم موطنا يظهر به لا يتعداه . ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذم ؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هى صفات المحدثات

---

(١) ب ، ن : ذاك (٢) ن : ساقطة (٣) ا : مهيمية ، ن مهيمنية

(٤) ا ساقطة (٥) ب : وقد ، ن : و (٦) ب : التخلل (٧) ساقطة فى ب ، ن

حق للحق . « الحمد لله » : فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود . « وإليه يُرجَعُ الأمرُ كله » فعمَّ ما ذُمَّ وحُمِدَ ؛ وما ثمَّ إلا محمود ومذموم .

٣

اعلم أنه ما تخلل شيء شيئا إلا كان محمولا فيه . فالمتخلِّل[1] – اسم فاعل – محجوب بالمتخلَّل – اسم مفعول . فاسم المفعول[2] هو الظاهر ، واسم الفاعل هو الباطن المستور . وهو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربو به وتتسع . فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه ، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعَه وبصرَه وجميعَ نسبه وإدراكاته . وإن كان الخلق هو الظاهر (٢٤ — ب) فالحق مستور باطن فيه ، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد فى الخبر الصحيح[3] . ثم إن الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن إلها . وهذه النسب أحدثتها أعياننا : فنحن جعلناه بمألوهيتنا[4] إلها ، فلا يعرف حتى نعرف . قال عليه السلام : « من عرف نفسه عرف ربه » وهو أعلم الخلق بالله . فإن بعض[5] الحكماء وأبا حامد[6] ادعوا[7] أنه يُعرَف الله من غير نظر فى العالم وهذا غلط . نعم تعرف ذات[8] قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه . فهو الدليل عليه . ثم بعد هذا فى ثانى حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه[9] كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ، وأن العالم ليس إلا تجليه فى صور أعيانهم الثابتة التى يستحيل وجودها بدونه[10] ؛ وأنه يتنوع ويتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها ، وهذا بعد العلم به منا

(١) ا : كالمتخلل (٢) ساقطة فى ب

(٣) إشارة إلى الحديث القدسى القائل : « لا يزال العبد يتقرب إلىَّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الخ » (٤) ن : بألوهيتنا (٥) ن : ساقطة

(٦) الامام الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (٧) ا ، ن : ادّعى (٨) ن : ذاتا

(٩) ب : بنفسه (١٠) ساقطة فى ا ، ن

أنه إله لنا. ثم يأتى الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض[١] فى الحق، فيعرف بعضنا بعضا، ويتميز بعضنا عن بعض. فمنا من يعرف أن فى الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنا من يجهل الحضرة التى وقعت فيها هذه المعرفة بنا: أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين. وبالكشفين معا ما يحكم علينا إلا بنا؛ لا، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه، ولذلك قال « فلله الحجة البالغة » : يعنى على المحجوبين (٢٥ ب - ا) إذ[٢] قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا مما[٣] لا يوافق أغراضهم؛ « فيكشف لهم عن ساق » : وهو الأمر الذى كشفه العارفون هنا، فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله[٤]، وأن ذلك منهم، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه، فتدحض[٥] حجتهم وتبقى الحجة لله تعالى البالغة. فإن قلت فما فائدة قوله تعالى: « فلو شاء لهداكم أجمعين » قلنا[٦] « لو شاء » لو حرف امتناع لامتناع: فما شاء إلا ما هو الأمر عليه. ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه فى حكم[٧] دليل العقل؛ وأى الحكمين المعقولين وقع، ذلك هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته. ومعنى « لهداكم[٨] » لبين لكم: وما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر فى نفسه على ما هو عليه: فمنهم العالم والجاهل. فما شاء[٩]، فما هداهم أجمعين، ولا يشاء، وكذلك « إن يشأ » : فهل يشاء؟ هذا ما لا يكون[١٠]. فمشيئته أحدية التعلق وهى نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة المعلوم

---

(١) ب: يبعض بالباء (٢) ب: اذا (٣) ا ؟ ب: نا (٤) أنه فعله ساقطة فى ا

(٥) ب: فتندحض (٦) ب: قلت (٧) له: حد (٨) ا: لهداهم أجمعين

(٩) ب: شاء الله (١٠) معنى العبارة كلها: فما شاء الله أزلا هداية الناس أجمعين فلم يهتدوا من أجل ذلك لأن مشيئته متعلقة بما عليه الممكنات فى حال ثبوتها. وحكم « لو شاء » فى الآية: « فلو شاء لهداكم أجمعين » هو حكم « إن يشأ » فى قوله: « إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد ». فهل يشاء الله بعد هذا خلاف ما عليه الأشياء فى ثبوتها؟ هذا مستحيل

والمعلوم أنت وأحوالك . فليس للعلم أثر فى المعلوم ، بل للمعلوم أثر فى العلم[1] فيعطيه من نفسه ما هو عليه فى عينه . وإنما ورد الخطاب الإلهى بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون وما أعطاه النظر العقلى ، ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف . ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون (٢٥ — ب) أصحاب الكشوف . « وما منا إلا له مقام معلوم » : وهو ما كنت به فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك ، هذا إن ثبت أن لك وجودا . فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك ، فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق. وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك . وإن كان الحاكم الحق ، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك والحكم[2] لك عليك . فلا[3] تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك ، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك . فأنت غذاؤه بالأحكام ، وهو غذاؤك بالوجود فتعين عليه ما تعين عليك . فالأمر منه إليك ومنك إليه . غير أنك[4] تسمى مكلَّفاً وما كلَّفك إلا بما قلت له كلفنى بحالك و بما أنت عليه . ولا يسمّى مكلَّفاً : اسم مفعول

٥

٦

٧

فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده
ففى حال أقر به وفى الأعيان أجحده
فيعرفنى وأنكره وأعرفه فأشهده
فأنّى بالغنى[5] وأنا أساعده فأسعده ؟
لذاك الحق أوجدنى فأعلمه فأوجده
بذا جاء الحديث لنا وحقق فىّ مقصده

٨

(١) ب ، ن : فى العالم (٢) ن : فالحكم بالفاء (٣) ن : ولا (٤) ن : أنه
(٥) ا : الغنى

ولمّا كان للخليل[1] هذه المرتبة التى بها سمى خليلا لذلك سنّ القِرَى[2] ، وجعله ابن مَسَرّة مع ميكائيل[3] الأرزاق ، وبالأرزاق يكون تغذى المرزوقين[4] . فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لايبقى فيه شىء إلا تخلله ، فإن الغذاء يسرى[5] فى جميع أجزاء المغتذى كلها (٢٦ — ا) وما هنالك[6] أجزاء فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء فتظهر بها ذاته جل وعلا

فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا
وليس له سوى كونى فنحن له كنحن بنا
فلى وجهان هو وأنا وليس له أنا بأنا
ولكن فىّ مظهره فنحن له كمثل إنا

والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

٦ — فص حكمة حقية فى كلمة إسحاقية

فداء نبى ذَبْح ذِبح لقربان وأين ثواج الكبش من نوس إنسان
وعظمه الله العظيم عناية بنا أو به لا أدر[7] من أى ميزان
ولا شك أن البُدْن أعظم قيمة وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان
فياليت شعرى كيف ناب بذاته شخيص كبيش عن خليفة رحمان
ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران ؟

(١) ا : + عليه السلام (٢) هكذا فى المخطوطات الثلاثة ولكنها صححت القرى فى ا
(٣) ا : + عليه السلام (٤) ا : الرزق (٥) ا : سرى (٦) ا : هناك
(٧) لا أدر فى المخطوطات الثلاثة وقد حذفت الياء من أدرى للضرورة الشعرية وكان فى الإمكان أن يقول « لم أدر » .

فلا خلق أعلى من جمـــاد و بعده نبات على قدْرٍ يكون وأوزان

وذو الحس بعد النبت والكل عارف بخلاقه كشفا وإيضاح برهان

وأما المسمى آدمــــا[1] فمقيد بعقل وفكر أو قلادة إيمان

بذا قال سهل[2] والمحقق مثلنا لأنا وإياهم بمـــنزل إحسان ٣

(٣٦-ب) فمن شهد الأمر الذى قد شهدته يقول بقـــولى فى خفاء وإعلان

ولا تلتفت[3] قولا يخالف قولنـا ولا تبذر السمراء[4] فى أرض عميان ٤

هم الصم والبكم الذين أتى بهم لأسماعنا المعصوم فى نص قرآن

اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه : « إنى أرى فى المنام أنى أذبحك » والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها . وكان كبش[5] ظهر فى صورة ابن إبراهيم فى المنام فصدّق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وَهم إبراهيم بالذبح[6] العظيم الذى هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو[7] لا يشعر . فالتجلى الصورى فى حضرة الخيال محتاج[8] إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة. ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر[9] فى تعبير الرؤيا : « أصبت بعضا وأخطأت بعضا » فسأله أبو بكر أن يعرّفه ما أصاب فيه وما أخطأ فلم يفعل[10] . وقال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه : « أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا » وما قال له صَدَقْتَ[11] فى الرؤيا أنه ابنك : لأنه ما عبرها ، بل أخذ بظاهر ما رأى ، والرؤيا

---

(١) ا ؟ ب : آدم (٢) سهل بن عبد الله التسترى (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ)
(٣) ا : يلتفت بالياء (٤) ا : يبذر ؟ ه : تبذل . والسمراء الحنطة ولا تبذر السمراء فى أرض عميان أى لا تبذل المعرفة لغير المستعدين لقبولها (٥) ه : وكان كبشا ظهر
(٦) ب : بذبح (٧) ه : وهم لا يشعرون (٨) ه : إنه محتاج
(٩) ا : + رضى الله عنه (١٠) ا : + صلى الله عليه وسلم
(١١) ب : قد صدقت .

تطلبُ التعبير . ولذلك قال العزيز : « إن كنتم للرؤيا تعبرون[١] » . ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر . فكانت البقر سنين في المَحْل والخصب . فلو صدّق في الرؤيا لذبح ابنه ، وإنما صدّق الرؤيا في[٢] أن ذلك عين ولده ، وما كان عند الله إلا الذِّبحَ العظيم في صورة ولده (٢٧ — ا) ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام : ما هو فداء في نفس الأمر عند الله[٣] . فصوّر الحس الذِّبح وصور الخيال ابن إبراهيم عليه السلام . فلو رأى الكبش في الخيال لعبّره[٤] بابنه أو بأمر آخر . ثم قال[٥] « إن هذا لهو البلاء المبين[٦] » أي الاختبار المبين أي الظاهر يعني الاختبار في العلم : هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا ؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير : فغفل فما وفَّى الموطن حقه ، وصدّق الرؤيا لهذا السبب كما فعل تقيّ بن مخلد الإمام صاحب المسند ، سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنه عليه السلام قال : « من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فإن الشيطان لا يتمثل على صورتي » فرآه تقي بن مخلد وسقاه النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الرؤيا لبنا فصدّق تقيُّ بن مخلد رؤياه فاستقاء[٧] فقاء لبنا . ولو عبَّر رؤياه لكان ذلك اللبن علما . فحرمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب[٨] . ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم أُتِيَ[٩] في المنام بقدح لبن قال : « فشربته حتى خرج الرِّي من أظافيري[١٠] ثم أعطيت فضلي عمر » . قيل ما أوّلته يا رسول الله ؟ قال العلم ، وما تركه لبنا على

---

(١) ه : ساقطة (٢) ا : في ساقطة (٣) أي ففداه من أجل ما خطر بفكر ابراهيم من أن الذي رآه كان صورة ابنه — وليس ذلك فداء حقيقيا في نفس الأمر عند الله ، لأن الصورة التي رآها ابراهيم لم تكن صورة ابنه بل صورة الكبش ظاهرة في صورة ابنه .

(٤) ا : لعبرنا عنه (٥) ب : + تعالى (٦) ه : « إن هذا لهو البلاء » أي الاختبار « المبين » أي الظاهر (٧) ه : فاستقى (٨) ه : + من اللبن (٩) ب : لما أتى

(١٠) ت : أظفاري .

صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما تقتضيه[١] من التعبير . وقد عُلِمَ أن صورة النبي صلى الله عليه وسلم (٢٧ — ب) التي شاهدها الحس أنها في المدينة مدفونة ، وأن صورة روحه ولطيفته[٢] ما شاهدها أحدٌ من أحدٍ ولا من نفسه[٣] . كل روح بهذه المثابة . فتتجسد له روح النبي في المنام بصورة جسده كما مات عليه لا يخرم[٤] منه شيء . فهو محمد صلى الله عليه وسلم المرئي من حيث روحه في صورة جسدية[٥] تشبه المدفونة لا يمكن الشيطانَ أن يتصور بصورة جسده صلى الله عليه وسلم عصمة من الله في حق الرائي . ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره به أو ينهاه عنه[٦] أو يخبره كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان[٧] . فإن أعطاه شيئا فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ؛ فإن خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك رؤيا لا تعبير لها. وبهذا القدر وعليه اعتمد ابراهيم عليه السلام وتقي بن مخلد. ولما كان للرؤيا هذان الوجهان ، وعلمنا الله : فيما فعل بإبراهيم وما قال له : الأدب لما يعطيه مقام النبوة ، عَلِمْنَا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أنْ نعبِّرَ[٨] تلك الصورة بالحق المشروع إما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه أو هما معا. وإن لم يردها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها[٩] كما نرى الحق في الآخرة سواء . (٢٨ — ا)

---

(١) ب ، ن ه : يقتضي (٢) ا : واطيفه (٣) أي أحد في صورة أحد ولا في صورة نفسه
(٤) ا : يخرج ، ب : يخرم منه شيئاً (٥) أي مثالية وهذا هو التعبير عندهم
(٦) ساقطة في ب ، ن ه . (٧) أي أو أي شيء كان من أقسام اللفظ (٨) ا : تعبر
(٩) ا : رأينا

فللواحد الرحمن فى كل موطن ... من الصور ما يخفى وما هو ظاهر

فإن قلت هذا الحق قد تك[1] صادقا ... وإن قلت أمرا آخرا أنت عابر

وما حكمه فى موطن دون موطن ... ولكنه بالحق للخلق سافر

إذا ما تجلى للعيون ترده ... عقول ببرهان عليه تثابر

ويُقْبَل فى مجلَى العقول وفى الذى ... يسمى خيالا والصحيح النواظر

يقول أبو يزيد[2] فى هذا المقام لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة فى زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها[3]. وهذا وسع أبى يزيد فى عالم الأجسام. بل أقول لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدَّر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له فى زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بذلك فى علمه. فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالرى فلو امتلأ ارتوى. وقد قال ذلك أبو يزيد. ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا:

يا خالق الأشياء فى نفسه ... أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهى كونه فيـ ... ـك فأنت الضيق الواسع

لو أن ما قد خلق الله ما لا ... ح بقلبى فجره الساطع[4]

من وسع الحق فما ضاق عن ... خلق فكيف الأمر ياسامع؟

بالوهم يخلق كل إنسان فى قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام. (٢٨ — ب) والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه. ولا يئودها حفظه، أى حفظ ما خلقته. فمتى طرأ

---

(١) ا: فديتك (٢) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامى الصوفى المعروف. قيل مات سنة ٢٦١ هـ
(٣) ب: به (٤) ا: تذكر البيت الرابع قبل الثالث.

على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عُدِمَ ذلك المخلوق ؛ إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقاً ؛ بل لا بد من حضرة يشهدها . فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته[1] فى كل حضرة ، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا . فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات ، حافظٌ لما فيها من صورة خلقه ، انحفظت[2] جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة فى الحضرة[3] التى ما غفل عنها ، لأن الغفلة ما تعم قط لا فى العموم ولا فى الخصوص . وقد أوضحت هنا سرا لم يزل أهل الله[4] يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق ؛ فإن الحق لا يغفل والعبد لابد له أن يغفل عن شيء دون شيء . فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول «أنا الحق» ، ولكن ما حفظه لها حفظ الحق: وقد بينا الفرق. ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها فقد تميز العبد من الحق . ولابد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها فى الحضرة التى ما غفل عنها . فهذا حفظ بالتضمن ، وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك (٢٩ — ا) بل حفظه لكل صورة على التعيين .

وهذه مسألة أخبرت أنه ما سطرها أحد فى كتاب لا أنا ولا غيرى إلا فى هذا الكتاب: فهى يتيمة الدهر وفريدته . فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التى يبقى لك الحضور فيها مع[5] الصورة ، مثلها مَثَلُ الكتاب الذى قال الله فيه «ما فرطنا فى الكتاب من شيء» فهو الجامع للواقع وغير الواقع . ولا يعرف ما قلناه إلا من كان

---

(١) أى بصورة العارف . (٢) ب : ان حفظت — وهو خطأ (٣) ن : فى الحضرات . ا : ساقطة (٤) ب + العارفون (٥) ب : ظاهر الصورة

قرآنا[١] فى نفسه فإن المتقى الله « يجعل له فرقانا » وهو مثل ما ذكرناه فى هـذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب . وهذا الفرقان[٢] أرفع فرقان .

١ فوقتا يكون العبد ربا بلا شك — ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك

فإن كان عبدا كان بالحق واسعا — وإن كان ربا كان فى عيشة ضنك

فمن كونه عبدا يرى عين نفسه — وتتسع الآمال منـه بلا شك

ومن كونه ربا يرى الخلق كله — يطالبه من حضرة المُلك والملك

ويعـجز عمَّا طالبوه بذاته — لذا تر بعض العارفين به يبكى

فكن عبد رب لا تكن ربَّ عبده — فتذهب بالتعليق فى النار والسبك

٧ — فص حكمة علية فى كلمة اسماعيلية

اعلم أن مسمى الله[٣] أحدىٌّ بالذات كلٌّ بالأسماء . وكل موجود (٢٩ — ب) فما له من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل[٤] . وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم ؛ لأنه لا يقال لواحد منها شىء ولآخر منهـا شىء ، لأنها لا تقبل التبعيض . فأحديته مجموع كله بالقوة . والسعيد من كان عند ربه مرضيا ؛ وما ثمَّ إلا من هو مرضى عند ربه لأنه الذى يبقى عليه ربوبيته ؛ فهو عنده مرضى فهو سعيد. ولهذا[٥] قال سهل[٦] إن للربوبية سرا ـ وهو أنت : يخاطب[٧] كل عين ـ لو ظهر[٨]

(١) المراد بالقرآن الجمع وبالفرقان الفرق (٢) ب : القرآن (٣) ا + تعالى خاصة

(٤) ب : + بعد الكل « فلكل شخص اسم هو ربه ذلك الشخص جسم هو قلبه »

(٥) ن : وبهذا بالباء (٦) ن : + رضى الله عنه (٧) ا ؟ ن : تخاطب بالتاء.

(٨) ظهر هنا معناها زال ، ذكرها الشيخ فى الفتوحات ج ٢ ص ٦٣١ س ٨ من أسفل ، حيث اقتبس عبارة سهل بن عبد الله وهى : « للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية » . قال ظهروا عن البلد أى ارتفعوا . قال فى الصحاح هذا أمر ظاهر عنك عاره أى زائل . وقوله « وهو أنت » من كلام ابن عربى لا من كلام سهل ، وعلى هذا فمعنى قوله « يخاطب كل عين » أن ذلك السر الذى هو أنت مراد به كل إنسان وكل موجود . ويصح أن تكون العبارة كلها من كلام سهل : فيخاطب أى سهل بكلمة أنت كل عين .

لبطلت الربوبية . فأدخل عليه « لو » وهو حرف امتناع لامتناع[١] ، وهو لا يظهر فلا تبطل الربوبية لأنه[٢] لا وجود لعين إلا بربه . والعين موجودة دائما فالربوبية لا تبطل دائما . وكل مرضى محبوب ، وكل ما يفعل المحبوب محبوب ، فكله مرضى، لأنه لا فعل للعين ، بل الفعل لربها فيها فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل ، فكانت « راضية » بما يظهر فيها وعنها من أفعال ربها ، « مرضية » تلك الأفعال لأن كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته ؛ فإن وفَّى فعله وصنعته حقَّ ما عليه « أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » : أي بيَّنَ أنه أعطى كل شيء خلقه ، فلا يقبل النقص ولا[٣] الزيادة . فكان إسماعيل[٤] بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضيا . وكذا كل موجود عند ربه مرضى[٥] . ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على ما بيَّنَّاه أن يكون (٣٠ — ا) مرضيا عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كلٍّ لا من واحد . فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه ، فهو ربه . ولا يأخذه أحد من حيث أحديته . ولهذا منع أهل الله التجلي في الأحدية ؛ فإنك إن نظرته به[٦] فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا[٧] نفسه بنفسه ؛ وإن نظرته بك فزالت الأحدية بك ؛ وإن نظرته به وبك[٨] فزالت الأحدية أيضا . لأن ضمير التاء في « نظرتَه » ما هو عين المنظور ، فلابد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظرا ومنظورا، فزالت الأحدية وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه . ومعلوم أنه في هذا الوصف ناظر ومنظور . فالمرضى لا يصح أن يكون مرضيا مطلقا إلا إذا كان جميع ما يظهر به من

---

(١) أي تمنع وقوع المشروط من أجل عدم وقوع الشرط فهى ضد إن التي توجب وقوع المشروط من أجل وقوع الشرط (٢) ساقطة من ب (٣) ساقطة من ب

(٤) ب : + عليه السلام (٥) ا : مرضيا (٦) ساقطة من ب

(٧) ب : ناظر (٨) ساقطة في ا ، ب

فعل الراضى فيه . فَفَضَل إسماعيل غيرَه من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضيا . وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها « ارجعى إلى ربكِ » ، فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذى دعاها فعرفته[1] من الكل ، « راضيةً مرضيةً » . « فادخلِي فى عبادى » من حيث ما لهم هـذا المقام . فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليـه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين : لا بد من ذلك (٣٠ — ب) « وادخلى جَنَّتِى » التى بها[2] سِتْرى . وليست جنتى سواك فأنت تسترنى[3] بذاتك . فلا أُعْرَف إلا بك كما أنك لا تـكون إلا بى . فمن عرفك عرفنى وأنا لا أُعرف فأنت لا تعرف . فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها . فتـكون صاحب معرفتين[4] : معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت.

فأنت عبد وأنت ربٌّ لمن له فيه أنت عبد

وأنت رب وأنت عبد لمن له فى الخطاب عهد

فـكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد

فرضى الله عن عبيده ، فهم مرضيون ، ورضوا عنـه فهو مرضى . فتقابلت الحضرتان[5] تقابل الأمثال والأمثال أضداد لأن المثلين[6] لا يجتمعان إذ لا يتميزان وما ثم إلا متميز فما ثم مثل ؛ فما فى[7] الوجود مثل ، فما فى[7] الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشىء لا يضاد نفسه .

---

(١) ن : فتعرفه (٢) ب : هى سِترى ، وفى بعض النسخ المطبوعة هى بسرى

(٣) ا : تسترينى ، وكان الواجب أن تكون تسترينى لو أرادها للمؤنث (٤) ب : المعرفتين

(٥) ا : الصورتان (٦) ب : المثلين حقيقة (٧) ن : ثم فى

فلم يبقَ إلا الحق لم يبق كائن ... فما ثم موصول وما ثم بائن

بذا[١] جاء برهان العيان فما أرى ... بعينى إلا عينه إذ أعاين

« ذلك لمن خشى ربه[٢] » أن يكونه[٣] لعلمه بالتمييز. دلنا[٤] على ذلك جهل أعيان فى الوجود (٣١ — أ) بما أتى به عالم. فقد وقع التمييز بين العبيد، فقد وقع التمييز بين الأرباب. ولو لم يقع التمييز[٥] لفُسِّر الاسم الواحد الإلهى من جميع وجوهه بما يفسر الآخر. والمعز لا يفسر[٦] بتفسير المذل إلى مثل ذلك، لكنه هو من وجه الأحدية كما تقول[٧] فى كل اسم إنه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو. فالمسمى واحد: فالمعز هو المذل من حيث المسمى، والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته، فإن المفهوم يختلف[٨] فى الفهم فى كل واحد منهما:

فلا تنظر إلى الحق ... وتعريه عن الخلق

ولا تنظر إلى الخلق ... وتكسوه سوى الحق

ونزّهه وشبّهه ... وقم فى مقعد الصدق

وكن فى الجمع إن شئت ... وإن شئت ففى الفرق

تحزْ بالكل — إن كل ... تبدى — قصب السبق

فلا تفنَى ولا تبقى ... ولا تُفْنِى ولا تبقى

ولا يلقى عليك الوحى فى غير ولا تلقى.

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثنى عليها[٩] بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز. « فلا تحسبن

(١) ن : بما (٢) تتمة الآية السابقة « رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه »
(٣) ا : يكون ولكنها صححت فى الهامش يكونه . ن : يكون (٤) ب : بالمتميز لما دلنا .
ا ، ن : بالتمييز لنا (٥) ب : التميز (٦) والمعز لا يفسر ساقطة من ن
(٧) ا : نقول بالنون (٨) ا : مختلف (٩) ن : إليها

الله مخلف وعده رسله » لم يقل ووعيده ، بل قال « ويتجاوز عن سيئاتهم » مع أنه توعد على ذلك . فأثنى على إسماعيل بأنه كان صادق الوعد . وقد زال الإمكان فى حق الحق لما فيه من طلب المرجح .

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده ... وما لوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم ... على لذة فيها نعيم مباين
نعيمَ جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهما عند التجلى تباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر والقشر صاين

٨ — فص حكمة روحية فى كلمة يعقوبية

الدين دينان ، دين عند الله وعند[1] من عرَّفه الحق تعالى ومن عرَّف من عرفه الحق . ودين عند الخلق ، وقد اعتبره الله[2] . فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العلية على دين الخلق فقال تعالى « ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يابنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » : أى منقادون إليه . وجاء الدين بالألف واللام للتعريف والعهد ؛ فهو دين معلوم معروف وهو قوله تعالى « إن الدِّين عندَ الله الإسلام » وهو الانقياد . فالدين عبارة عن انقيادك . والذى من عند الله[3] تعالى هو الشرع الذى انقدت أنت إليه . فالدين الانقياد[4] ، والناموس هو الشرع الذى شرعه الله تعالى . فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذى قام بالدين وأقامه ، أى أنشأه كما يقيم الصلاة . فالعبد هو المنشىء (٣٢ — أ) للدين والحق هو الواضع للأحكام . فالانقياد هو عين فعلك ، فالدين

---

(١) ا : ودين عند   (٢) ا : + تعالى   (٣) ب والدين عند الله
(٤) ب : هو الانقياد .

من فعلك . فما[١] سعدت إلا بما كان منك . فكما أثبت للسعادة لك ما كان فعلك[١] كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعاله وهى أنت وهى المحدثات . فبآثاره سُمّى إلهاً و بآثارك[٢] سميت سعيداً . فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين وانقدت إلى ما شرعه لك . وسأبسط فى ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن نبين الدين الذى عند الخلق الذى اعتبره الله . فالدين كله لله وكله منك لا منه إلا بحكم الأصالة . قال الله تعالى « ورهبانية ابتدعوها » وهى النواميس الحكمية التى لم يجئ الرسول المعلوم بها فى العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة فى العرف . فلما وافقت الحكمة والمصلحةُ الظاهرةُ فيها الحكمَ الإلهى فى المقصود بالوضع المشروع الإلهى ، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى ، « وما كتبها الله عليهم » . ولما فتح الله بينه و بين قلوبهم باب العناية[٣] والرحمة من حيث لا يشعرون جعل فى قلوبهم تعظيم ما شرعوه ـ يطلبون بذلك رضوان الله ـ على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهى فقال: «فما رعوها»: هؤلاء الذين شرعوها وشرعت لهم : «حق رعايتها » « إلا ابتغاء رضوان الله » وكذلك اعتقدوا ؛ « فآتينا الذين آمنوا » بها « منهم أجرهم » (٣٢ — ب) «وكثير منهم » : أى من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة « فاسقون » أى خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها . ومَنْ لم ينقد إليها لم ينقد مشرِّعه[٤] بما يرضيه . لكن الأمر يقتضى الانقياد : و بيانه أن المكلَّف إما منقاد بالموافقة و إما مخالف ؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه ؛ وأما المخالف[٥] فإنه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين إما التجاوز والعفو ، و إما الأخذ

(١) ساقط فى ن (٢) ن : وبآثارى سمى (٣) ا : الرحمة والعناية (٤) ا : مشروعه
(٥) ب : المخالفة

على ذلك ، ولا بد من أحدهما لأن الأمر حق فى نفسه . فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال . فالحال هو المؤثر . فمن هنا كان الدين جزاء أى معاوضة بما يسر وبما لا يسر : فبما يسر[1] « رضى الله عنهم ورضوا عنه » هذا جزاء[2] بما يسر ؛ « ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً » هذا جزاء بما لا يسر . « ونتجاوز عن سيئاتهم » هذا جزاء[3] . فصح أن[4] الدين هو الجزاء ؛ وكما أن الدين هو الإسلام والإسلام عين الانقياد فقد انقاد إلى ما يسر وإلى مالا يسر وهو الجزاء . هذا لسان[5] الظاهر فى هذا الباب . وأما سره وباطنه فإنه تجلٍّ[6] فى مرآة وجود الحق : فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه[7] ذواتهم فى أحوالها ؛ فإن لهم فى كل حال صورة ، فتختلف (٣٣ — ا) صورهم لاختلاف أحوالهم ، فيختلف التجلى لاختلاف الحال ، فيقع الأثر فى العبد بحسب ما يكون . فما أعطاه الخير سواه ، ولا أعطاه ضد الخير غيره ؛ بل هو منعم ذاته ومعذبها . فلا يذمّنّ إلا نفسه ولا يحمدنّ إلا نفسه . « فلله الحجة البالغة » فى علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم . ثم السر الذى فوق هذا فى مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هى عليه الممكنات فى أنفسها وأعيانها . فقد[8] علمت من يلتذ ومن[9] يتألم وما يعقب كل حال من الأحوال وبه سمى عقوبة وعقابا[10] وهو سائغ فى الخير والشر غير أن العرف سماه فى الخير ثواباً وفى الشر عقابا ، وبهذا سمى أو شرح الدين بالعادة ، لأنه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حاله : فالدين العادة : قال الشاعر :

* كدينك من أم الحويرث قبلها *

---

(١) ساقطة فى ن　(٢) ا ؟ ن : جزاء　(٣) ن : جزاء بما يسر
(٤) ن : ساقطة　(٥) ا : بلسان　(٦) ا : تجلى　(٧) ن : تعطيهم
(٨) ب : وقد　(٩) ن : أو　(١٠) ا : وعقاب .

أى عادتك . ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله : وهذا ليس ثَمَّ فإن العادة تكرار . لكن العادة[١] حقيقة معقولة ؛ والتشابه فى الصور موجود : فنحن نعلم أن زيدا عين عمرو فى الإنسانية وما عادت الإنسانية ، إذ لو عادت تكثرت وهى حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر فى نفسه . ونعلم أن زيدا ليس عين عمرو فى الشخصية: فشخص[٢] زيد ليس شخص[٢] عمرو مع تحقيق (٣٣ — ب) وجود الشخصية بما هى شخصية فى الاثنين . فنقول فى الحس عادت لهذا الشبه ، ونقول فى الحكم الصحيح لم تعدْ . فما ثَمَّ عادة بوجه وثَمَّ عادة بوجه ، كما أن ثَمَّ جزاء بوجه وما ثم جزاء بوجه فإن الجزاء أيضا حالٌ فى الممكن من أحوال الممكن . وهذه[٣] مسألة أغفلها علماء هذا الشأن ، أى أغفلوا إيضاحها على ما ينبغى لا أنهم[٤] جهلوها فإنها من سر القَدَر المتحكم فى الخلائق .

واعلم أنه كما يقال فى الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال فى الرسل والورثة إنهم خادمو الأمر الإلهى فى العموم ، وهم فى نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات . وخِدْمتهم من جملة أحوالهم التى هم عليها فى حال ثبوت أعيانهم . فانظر ما أعجب هذا ! إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه إما بالحال أو بالقول ، فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها ، فإن الطبيعة قد أعطت فى جسم المريض مزاجا خاصا به سمِّىَ[٥] مريضا ، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزاد فى كمية المرض بها أيضا ، و إنما يردعها طلبا للصحة ـ والصحة من

---

(١) المراد بالعادة هنا الأمر الذى يعود فيظهر متكثرا متعدداً . (٢) ؟ (٢) ب : تشخص
(٣) ا : فهذه (٤) ا ؟ له : لأنهم (٥) ب : به يسمى ؛ له : به ساقطة

الطبيعة أيضاً ـ بإنشاء مزاج آخر يخالف[١] هذا المزاج . فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة ، و إنما هو خادم لها من حيث إنه لا يصلِحُ جسم المريض ولا يغير ذلك[٢] المزاج إلا بالطبيعة أيضا . فى حقها يسمى من وجه خاص غير عام لأن العموم لا يصح فى مثل هذه المسألة . فالطبيب خادم لا خادم أعنى للطبيعة ، وكذلك الرسل والورثة فى خدمة الحق. والحق[٣] على وجهين فى الحكم فى أحوال المكلّفين ، فيَجرِى الأمر (٣٤ — ا) من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق ، وتتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضى[٤] به علم الحق ، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته : فما ظهر إلا بصورته . فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهى بالإرادة ، لا خادم الإرادة. فهو يردُّ عليه به طلبا لسعادة المكلَّف[٥] . فلو خدم الإرادة الإلهية مانصح وما نصح إلا بها أعنى بالإرادة . فالرسول والوارث طبيب أُخروى للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره، فينظر فى أمره تعالى و ينظر فى إرادته تعالى، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته، ولا[٦] يكون إلا ما يريد ، ولهذا كان الأمر . فأراد الأمر فوقع ، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور[٧] فلم يقع من المأمور ، فسمى مخالفة ومعصية . فالرسول مبلِّغ : ولهذا قال شيبتنى « هودٌ » وأخواتها لما تحوى عليه من قوله « فاستقم كما أُمرتَ »

---

(١) ه : يخالفه (٢) ساقطة فى ا (٣) ت : وأمر الحق (٤) ب : يقضى

(٥) معنى العبارة أن الرسول خادم للأمر الإلهى التكليفى الواقع بالإرادة ، لأنه مأمور بتبليغ مثل هذا الأمر ، وليس خادماً للارادة الإلهية لأن الإرادة قد تكون مخالفة للأمر التكليفى . فالرسول يرد على المكلف به أى بالأمر الإلهى طلباً لسعادته . أو كما يقول القاشانى فهو يرد على الأمر الإلهى بالأمر الإلهى إذا تعلقت الإرادة بشقاوة العبد كما هو الحال فى مسألة فرعون

(٦) ه : فلا (٧) ا : المأمور من غير النساء . والمعنى وقوع الشىء الذى أمر به من المأمور : أى أن الله أراد وقوع الأمر التكليفى من الرسول فوقع ولكنه لم يرد وقوع الشىء المأمور به من المأمور

فَشَيَّبَه « كما أمرت[1] » فإنه لا يدرى هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع ، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع . ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد إلا من كشف الله عن بصيرته فأدرك أعيان الممكنات فى حال ثبوتها على ما هى عليه ، فيحكم عند ذلك بما يراه . وهذا قد يكون لآحاد الناس فى أوقات لا يكون مستصحبا . قال: « ما أدرى ما يفعل بى ولا بكم » فصرح بالحجاب ، وليس المقصود[2] إلا أن يطلع فى أمر خاص لا غير[3]

٩ — فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية

هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال وهو أول مبادئ الوحى الإلهى فى أهل العناية . تقول عائشة رضى الله عنها : « أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من[4] الوحى الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح » تقول لا خفاء بها . وإلى هنا بلغ علمها لا غير . وكانت[5] المدة له فى ذلك ستة أشهر ثم جاءه[6] الملك ، وما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال : « إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ، وكل ما يرى فى حال النوم فهو من ذلك القبيل ، وإن اختلفت الأحوال . فمضى قولها[7] ستة أشهر ، بل عمره كله فى الدنيا بتلك المثابة : إنما هو منام فى منام . وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ولهذا يُعَبَّر ، أى الأمر الذى هو فى نفسه على صورة كذا ظهر فى صورة غيرها،

---

(١) « فشيبه كما أمرت » : ساقطة فى ن (٢) المقصود (٣) ن : ساقطة

(٤) ا : فى (٥) ب : فكانت (٦) ن : جاء الوحى على لسان الملك

(٧) أى مقول قولها المفسر بقوله ستة أشهر

فيجوزُ العابرُ من هذه الصورة التى أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب كظهور العلم فى صورة اللبن : فعبَّر فى التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأوَّلَ أى قال: مآل[١] هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم. ثم إنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أُوحى إليه أُخِذَ عن المحسوسات المعتادة فسُجِّى[٢] وغاب عن الحاضرين عنده: فإذا سُرِّى عنه رُدَّ . فما أدركه إلا فى حضرة الخيال ، إلا أنه لا يسمى نائما . وكذلك إذا (٣٥ — ا) تمثّل له المَلَكُ رجلا فذلك من حضرة الخيال ، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك ، فدخل فى صورة إنسان . فعبّره[٣] الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية ، فقال هذا جبريل أتاكم يعلمكم[٤] دينكم . وقد قال لهم ردوا علىَّ الرجل فسماه بالرجل من أجل الصورة التى ظهر لهم فيها . ثم قال هذا جبريل فاعتبر[٥] الصورة التى مآل هذا الرجل المتخيل إليها . فهو صادق فى المقالتين : صدقٌ للعين[٦] فى العين الحسِّية ، وصدق فى أن هذا جبريل ، فإنه جبريل بلاشك. وقال يوسف عليه السلام : « إنى رأيتُ أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتُهم لى ساجدين » : فرأى إخوته فى صورة الكواكب ورأى أباه وخالته فى صورة الشمس والقمر . هذا من جهة يوسف ، ولو كان من جهة المرئى لكان ظهور إخوته فى صورة الكواكب وظهور أبيه وخالته فى صورة الشمس والقمر مراداً لهم . فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف فى[٧] خزانة خياله ، وعَلِمَ ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال: « يا بنى لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا » ثم برّأ

---

(١) ساقطة فى ب (٢) كما يسجى الميت أى يمد عليه ثياب (٣) ا ؟ ن : فعبر
(٤) ب : ليعلمكم (٥) ن : واعتبر (٦) أى لمشاهدة العين . ب : العين
(٧) ن : من

أبناءه عن ذلك الكيد وألحقه بالشيطان ، وليس إلا عين الكيد ، فقال: « إن الشيطان للإنسان عدو مبين » أى ظاهر العداوة . ثم قال يوسف بعد ذلك فى آخر الأمر: « هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا » أى أظهرها فى الحس بعدما كانت فى صورة الخيال، فقال[١] النبى محمد صلى الله عليه وسلم : «الناس نيام»، فكان قول يوسف : « قد جعلها ربى حقا » بمنزلة من رأى فى نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها . ولم يعلم (٣٥ — ب) أنه فى النوم عينه ما برح ؛ فإذا استيقظ يقول رأيت كذا[٢] ورأيت كأنى استيقظت وأولتها بكذا . هذا مثل ذلك . فانظر[٣] كم بين إدراك محمد صلى الله عليه وسلم و بين إدراك يوسف عليه السلام فى آخر أمره حين قال: «هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا ». معناه حسا أى محسوسا ، وما كان إلا محسوسا ، فإن الخيال لا يعطى أبدا[٤] إلا المحسوسات ، غير ذلك ليس له . فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم . وسأبسط من القول فى هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدى ما تقف عليه إن شاء الله فنقول : إعلم أن المقول عليه « سوى الحق » أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص ، وهو ظل الله ، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك فى الحس[٥] ، ولكن إذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل : حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل: كان الظل معقولا غير موجود فى الحس ، بل يكون بالقوة فى ذات الشخص المنسوب إليه الظل . فمحل ظهور هذا الظل الإلهى المسمى بالعالم إنما هو أعيان

---

(١) ب ، ن : فقال له النبي (٢) ن : كذا وكذا (٣) ساقطة فى ن

(٤) ب : أحدا — ومن قوله « وما كان » إلى قوله « المحسوسات » ساقط فى ن

(٥) ن : الحق

الممكنات : علیها امتد هـذا الظل ؛ فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات . ولكن باسمه النور وقع الإدراك وامتد[١] هذا الظل على أعيان الممكنات فى صورة الغيب المجهول . ألا ترى (٣٩ - أ) الظلال تضرب إلى السواد تشير[٢] الى ما فيها من الخفاء لبعد[٣] المناسبة بينها وبين أشخاص من هى ظل له ؟. وإن كان الشخص أبيض فظله[٤] بهذه المثابة . ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء وقد تكون فى أعيانها على غير[٥] ما يدركها الحس من اللونية ، وليس ثم علة إلا البعد ؟. وكزرقة السماء . فهذا ما أنتجه البعد فى الحس فى الأجسام غير النيرة .. وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور . غير أن الأجسام النيرة يعطى فيها البعد فى الحس صغرا[٦] ، فهذا تأثير آخر للبعد . فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم وهى فى أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميات ، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض فى الجرم مائة وستين[٧] مرة ، وهى فى الحس على قدر جرم الترس مثلا . فهذا أثر البعد أيضاً . فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال ، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه كان ذلك الظل . فمن حيث هو ظل له يُعْلَم ، ومن حيث مايُجْهَل ما فى ذات ذلك الظل من صورة شخص مَنْ امتد عنه يجهل من الحق . فلذلك نقول إن الحق معلوم لنا من وجه مجهول[٨] لنا من وجه: « أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا » أى يكون فيه بالقوة . يقول ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى

---

(١) ا : امتد (٢) ب : وتشير (٣) ب : البعد (٤) ب : فظل
(٥) ب : ساقطة (٦) ب : صغيرا (٧) ا : وستون . ب : مائة وستين وربعها وثمن مرة (٨) ب : ومجهول

يظهر الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود . « ثُمَّ جعلنا الشمس عليه دليلاً » وهو اسمه النور الذى قلناه ؛ (٣٦ — ب) ويشهد له[١] الحس : فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور . «ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً » : وإنما قبضه إليه لأنه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله[٢] . فهو هو لا غيره. فكل ما ندركه[٣] فهو وجود الحق فى أعيان الممكنات . فمن حيث هوية الحق هو[٤] وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور[٥] فيه هو أعيان الممكنات . فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو[٦] اسم سوى الحق . فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد . ومن حيث كثرة الصور هو العالم ، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك . وإذا كان الأمر على ٧ ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي ، وهذا معنى الخيال . أى خيِّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك فى نفس الأمر.. ألا تراه فى الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه ، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته ؟ فاعرف عينك ومن أنت وماهويتك وما نسبتك إلى الحق ، وبما أنت حق وبما أنت عالَمٌ وسوًى وغيرٌ وما شاكل هذه الألفاظ . وفى هذا يتفاضل العلماء ؛ فعالم وأعلم . فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغيرٍ وكبيرٍ ، وصافٍ وأصفى ، كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر فى الزجاج[٧] يتلون بلونه ، وفى نفس الأمر لا لون له . ولكن هكذا تَرَاهُ . ضَرْبَ (٣٧ — ا) مثال

(١) ب ن : لها (٢) ب ن : + وإليه يرجع ن وإليه يرجع الأمر كله

(٣) ا : تدركه بالتاء . (٤) ن : فهو (٥) ب : صور (٦) ب : وفى ، وفى الجملة تقديم وتأخير فى ا (٧) ب : بالزجاج . ن فالزجاج

لحقيقتك بربك . فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك الحس ، وإن قلت إنه ليس بأخضر ولا ذى لون لما أعطاه لك الدليل، صدقت وشاهدك النظر العقلى الصحيح . فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نورى لصفائه . كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر[١] مما تظهر فى غيره . فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذى يخبر عن الحق . مع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه : وغيره من العبيد ليس كذلك . فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد . وإذا كان الأمر على ما قررناه[٢] فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال . فالوجود كله خيال فى خيال ، والوجود الحق إنما هو الله[٣] خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه، لأن أسماءه لها مدلولان : المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى ، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم[٤] به عن هذا الاسم الآخر ويتميز . فأين الغفور من الظاهر ومن الباطن، وأين الأول من الآخر ؟ فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر (٣٧ — ب) وبما هو غير الاسم الآخر . فبما هو عينه هو الحق ، وبما هو غيره هو الحق المتخيَّل الذى كنا بصدده . فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا ثبت كونه إلا بعينه . فما فى الكون إلا ما دلت عليه الأحدية ، وما فى الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة . فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم . ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين . وإذا[٥] كانت غنية عن العالمين[٥] فهو

---

(١) ب : لكثرة (٢) ا : قدرناه بالدال (٣) ا : + تعالى (٤) ب : هذا الاسم
(٥ — ٥) ساقط فى ب

عين غنائها عن نسبة الأسماء لها، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أخر يحقق[١] ذلك[٢] أثرها . « قُل هُو اللهُ أحَد » من حيث عينه : « اللهُ الصَّمَدُ » من حيث استنادنا إليه : « لَمْ يَلِدْ » من حيث هويته ونحن ، « ولَمْ يُولَدْ » كذلك ، « ولم يكُنْ لهُ كُفُواً أحد » كذلك . فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: « اللهُ أحَدَ » وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا . فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض . وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو غني عَنها كما هو غني عنا . وما للحق نَسَبٌ إلا هذه السورة ، سورة الإخلاص ، وفي ذلك نزلت . فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهيــة التي تطلبنا أحدية الكثرة ، وأحدية الله من حيث الغني عَنا وعن الأسماء أحدية العين ، وكلاهما يطلق عليه الاسم (٣٨ — ا) الأحد[٣] ، فاعلم ذلك . فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفيئة عن اليمين والشمال[٤] إلا دلائل لك[٥] عليك وعليه لتعرف من أنت وما نسبتك إليه وما نسبته إليك حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهيــة اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي إلى الله ، و بالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض ، وحتى تَعلَمَ من أين أو من أي حقيقة اتصف الحق بالغناء عن الناس والغناء عن العالمين ، واتصف العالم بالغناء أي بغناء بعضه عن بعض من وجهٍ مَا هو عين ما افتقر إلى بعضه به . فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتيــاً . وأعظم الأسباب له سببية الحق : ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية . والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه

١١ ١٢ ١٣

---

(١) ن : يحقق ، صيغة اسم الفاعل يحقق أثر الأسماء في العالم الخارجي

(٢) ذلك أي دلالتها (دلالة الذات) على مسميات أخرى

(٣) ا : الواحــد ، صححت الأحد في الهامش

(٤) ب ؟ ن عن الشمال واليمين

(٥) ب : ساقطة

من عالم مثله أو عين الحق . فهو[١] الله لا غيره ، ولذلك قال : « يأيُّها النَّاس أنتُمْ الفُقَرَاء إلى الله والله هُو الغَنِيُّ الحَمِيد » . ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا . فأسماؤنا أسماء الله تعالى إذ إليـه الافتقار بلا شك ؛ وأعياننا فى نفس الأمر ظله لا غيره[٢] . فهو هويتنا لا هويتنا ، وقد مهدنا لك السبيل فانظر[٣] .

١٠ — فص حكمة أحدية فى كلمة هودية

إن لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفى فى العموم

فى صغير وكبير عينه وجهول بأمور وعليم

ولهذا وسعت رحمتـه كل شىء من حقير وعظيم

« ما من دابة إلا هو آخـذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم » . فـكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم . فهو[٤] غير مغضوب عليهم من هـذا الوجه ولا ضالون . فـكما كان[٥] الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهى عارض، والمآل إلى الرحمة التى وسعت كل شىء ، وهى السابقة . وكل ما سوى الحق دابة فإنه ذو روح . وما ثَمَّ من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره . فهو يدب بحكم التبعية للذى[٦] هو على الصراط المستقيم ، فانه لا يكون صراطاً إلا بالمشى عليه .

إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق

وإن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق

فحقق قولنا فيـه فقولى كله الحق

---

(١) المراد بالضمير « هو » كل اسم مفتقر إليه العالم (٢) أ : لا غير (٣) ا : ساقطة
(٤) ب : فهم (٥) ا : + أن (٦) ب ٢ ، ن الذى

فما فى الكون موجود تراه ماله نطق

وما خلق تراه العين إلا عينه حق

ولكنْ مودَعٌ فيه لهذا صُورُهُ حُق[١]

٤ اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله[٢] مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة . فإن الله تعالى يقول[٣]: « كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و يده التى يبطش بها ورجله (٣٩ — ا) التى[٤] يسعى بها . فذكر أن هويته هى عين الجوارح التى هى عين العبد . فالهوية واحدة والجوارح مختلفة . ولكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح، كالماء حقيقة واحدة يختلف فى الطعم باختلاف البقاع ، فمنه عذب فرات ومنه ملح أجاج ، وهو ماء فى جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته و إن اختلفت طعومه . وهذه الحكمة من علم الأرْجُل وهو قوله تعالى فى ٥ الأكل لمن أقام كتبه: « ومن تحت أرجلهم » . فإن الطريق الذى هو الصراط[٥] هو للسلوك[٦] عليه والمشى فيه ، والسعى لا يكون إلا بالأرجل . فلا ينتج هذا الشهود فى أخذ النواصى بيد من هو على صراط مستقيم إلا لهذا الفن الخاص من علوم[٧] الأذواق . « فيسوق المجرمين » وهم الذى استحقوا المقام الذى ساقهم إليه بريح الدبور التى أهلكهم عن نفوسهم بها ؛ فهو يأخذ بنواصيهم والريح تسوقهم — وهو[٨] عين الأهواء التى كانوا عليها — إلى جهنم ، وهى البعد الذى كانوا يتوهمونه .

---

(١) ا : صورة . وصوره جمع صورة ، وحق جمع حقة وهى الوعاء من الخشب

(٢) ا : + تعالى (٣) ب : ساقطة (٤) ا : الذى (٥) ا : السراط

(٦) ن : السلوك عليه (٧) ن : علم (٨) ب : وهى

فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا فى عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهم فى حقهم ، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون . فما أعطاهم هـذا المقام (٣٩ — ب) الذوق اللذيذ من جهة المِنَّة ، و إنما أخذوه[١] بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التى كانوا عليها ، وكانوا فى السعى فى أعمالهم على صراط الرب المستقيم لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة . فما مشوا بنفوسهم و إنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب . « ونحن أقرب إليه منكم ولـكن لا تبصرون » : و إنما هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء « فبصره حديد » . وما خص ميتاً من ميت أى ما خص سعيداً فى القُرْب[٢] من شقى . « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » وما خص إنساناً من إنسان . فالقرب الإلهى من العبد لا خفاء به فى الإخبار الإلهى . فلا قرب أقرب من أن تـكون هويته عين أعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى. فهو[٣] حق مشهود فى خلق متوهم . فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الـكشف والوجود . وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود . فهم بمنزلة الماء الملح[٤] الأجاج ، والطائفـة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه . فالناس على قسمين : من الناس من يمشى على على طريق يعرفها[٥] ويعرف غايتها ، فهى فى حقه صراط مستقيم[٥] . ومن الناس من يمشى على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهى عين[٦] الطريق التى عرفها الصنف الآخر . فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة ، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد

---

(١) ن : أخذوا (٢) ا : الفرق ثم أصلحت فى الهـامش القرب ن ؟ ب : العرف بالعين
(٣) ب : وهو (٤) ا : المالح (٥ ـ ٥) ساقط فى ن . أما ب فلا يستقيم فيه إلا كلمة فهى
(٦) ب : غير

والجهالة . فهذا علم خاص يأتى (٤٠ — أ) من أسفل سافلين ، لأن الأرجل هى السفل من الشخص ، وأسفل منها ما تحتها وليس إلا الطريق . فمن عرف أن[١] الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه ، فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر ، إذ لا معلوم إلا هو ، وهو عين الوجود[٢] والسالك والمسافر . فلا عالِمَ إلا هو فمن أنت ؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك ، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت . وهو[٣] لسان حق فلا يفهمه إلا مَنْ فهمُهُ حق : فإن للحق نسباً كثيرة ووجوهاً مختلفة : ألا ترى عاداً قومَ هود كيف « قالوا هذا عارض ممطرنا » فظنوا خيراً بالله تعالى وهو عند ظن عبده به . فأضرَبَ[٤] لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلى فى القرب، فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبّة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال لهم: « بل هُو مَا اسْتَعْجَلْتُم به ريحٌ فيها عَذَابٌ أليم » : فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة[٥] فإن بهذه[٦] الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة ، وفى هذه الريح عذاب أى أمر يستعذبونه إذا ذاقوه ، إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف . فباشرهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه فدمرت كل شىء بأمر ربها ، فأصبحوا لا يُرى إلا مساكنهم » وهى جثثهم التى عمرتها أرواحهم الحقّية . فزالت حقّية[٧] هذه النسبة الخاصة و بقيت على هيا كلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التى تنطق بها الجلود والأيدى والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ (٤٠ — ب) . وقد ورد النص الإلهى بهذا[٨] كله ، إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة ؛ ومن غيرته « حرّم

---

(١) سالقلة فى به (٢) سمتة فى به (٣) ب : فهو (٤) ب : واضرب

(٦) أ : بهذا (٧) أ : حقيقة (٨) ب : بهذه

الفواحش » وليس الفحش إلا ما ظهر . وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له . فلما حرم الفواحش أى منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه ، وهى أنه عين الأشياء ، فسترها[١] بالغيرة وهو أنت من الغير . فالغير يقول السمع سمع زيد، والعارف يقول السمع عين الحق ، وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء . فما كل أحد عرف الحق : فتفاضل الناس وتميزت المراتب فبان الفاضل والمفضول[٢] . واعلم أنه لما أطلعنى الحق وأشهدنى أعيان رسله عليهم السلام وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين فى مشهد أُقِمْتُ فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة، ما كلمنى أحد من تلك الطائفة إلا هودٌ عليه السلام فإنه أخبرنى بسبب جمعيتهم ، ورأيته رجلاً ضخماً فى الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها . ودليلى[٣] على كشفه لها قوله : « مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّى عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ». وأى بشارة للخلق أعظم من هذه ؟ ثم مِنَ امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه فى القرآن ، ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرِّجل واللسان : أى هو عين الحواس . والقوى الروحانية أقرب من الحواس . فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحد . فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا، وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته بشرى : فكمل العلم فى صدور الذين أوتوا العلم « وما يَجْحَدُ بآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ » فإنهم يسترونها وإن عرفوها حسداً منهم ونفاسة (٤١ — ا) وظلما . وما رأينا قط من[٤] عند الله فى حقه تعالى فى آية أنزلها أو إخبار عنه أو صّله إلينا فيما يرجع إليه إلّا بالتحديد تنزيها كان أو غير تنزيه .

(١) ا : فيسترها (٢) ب : والفضول (٣) ا ، ب : ودليل (٤) ب : فيما من

أوله[١] العماء الذى ما فوقه هواء وما تحته هواء . فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق . ثم ذكر أنه استوى على العرش ، فهذا أيضاً تحديد . ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء[٢] الدنيا فهذا تحديد . ثم ذكر أنه فى السماء وأنه فى الأرض وأنه مَعَنَا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا . ونحن محدودون ، فما وصف نفسه إلا بالحد . وقوله ليس كمثله شىء حدٌ أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة . ومَنْ تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس[٣] عين هذا المحدود . فالإطلاق عن التقيد تقييد[٤] ، والمطلق مقيد بالأطلاق لمن فهم . وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه ؛ وإن أخذنا « ليس كمثله شىء » على نفى المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء ؛ والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها . فهو محدود بحد كل محدود[٥] . فما يُحَدُّ شىء إلا وهو حد الحق . فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدَعات ، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود . فهو عين الوجود ، « فهو على كلّ شىء حَفِيظ » بذاته ؛ « ولا يئوده » حفظ شىء . فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشىء غير صورته[٦] . ولا يصح إلا هذا ، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود . فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير .

فهو الكون كله   وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه   ولذا قلت يغتذى
(٤١ ب) فوجودى غذاؤه   وبه نحن نحتذى
فبه منه إن نظر   ت بوجه تعوذى

---

(١) ب . أولها   (٢) ب : سماء   (٣) ب . ليس هو عين   (٤) تقيد
(٥) ن : بكل حد محدود   (٦) أى حفظه لصورته عن أن يوجد لشىء على خلاف صورته.
وقد ذكر جامى « عن » صراحة فى النص الذى شرحه ج ١ ص ٧٨ فقرأ « عن أن يوجد الخ »

ولهذا الكرب تنفس ، فنسب النَّفَسَ إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر ، وهو باطنها إذ هو الباطن ، وهو الأول إذ كان ولا هي ، وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها . فالآخر عين الظاهر والباطن عين الأول ، « وهو بكل شيء عليم » لأنه بنفسه عليم . فلما أوجد الصور في النَّفَس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صحَّ النَّسب الإلهي للعالَم فانتسبوا إليه تعالى فقال : « اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي » أي آخذ[(1)] عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردكم إلى انتسابكم إليَّ . أين المتقون ؟ أي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة ، وهو أعظم الناس وأحقه وأقواه عند الجميع . وقد[(2)] يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته إذ هويّة الحق قوى العبد . فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالِمُ من غير العالم . « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب » وهم الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء . فما سبق مقصر مجدّاً كذلك لا يماثل أجيرٌ عبداً . وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجه والعبد وقاية للحق بوجه فقل في الكون ما شئت : إن شئت قلت هو الخلق ، وإن شئت قلت هو الحق ، وإن شئت قلت هو الحق الخلق ، وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه ، وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك (٤٢ — ا) فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب . ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور ولا وَصَفَتْهُ بخلع الصور عن نفسه .

---

(١) ب : أنا آخذ (٢) قد ساقطة في ب

فلا تنظر العين إلا إليه ⁂ ولا يقع الحكم إلا عليه
فنحن له وبه فى يديه ⁂ وفى كل حال فإنا لديه

لهذا ينكَر ويعرَف وينزه ويوصف . فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف ؛ ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه[(١)] فذلك غير العارف . ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر أن يراه بعين نفسه[(١)] فذلك الجاهل . وبالجملة فلابد لكل شخص من عقيدة فى ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها ، فإذا تجلى له[(٢)] الحق فيها عرفه وأقرَّ به ، وإن تجلى له[(٢)] فى غيرها أنكره[(٣)] وتعوذ منه وأساء الأدب عليه فى نفس الأمر وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه . فلا يعتقد معتقد إلها إلا بما جَعَلَ فى نفسه ؛ فالإله فى الاعتقادات بالجعل ، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها . فانظر : مراتبُ الناس فى العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم فى الرؤية يوم القيامة . وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك . فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه . فكن فى نفسك هيولى لصور[(٤)] المعتقدات كلها فإن الله[(٥)] تعالى أوسع وأعظم من[(٦)] أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول « فأينما تولوا فثَمَّ وجه الله » وما ذكر أيناً من أين . وذكر أن ثَمَّ[(٧)] وجه الله ، ووجه الشىء حقيقته. فنبه بذلك قلوب العارفين[(٨)] لئلا تشغلهم العوارض فى الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا فإنه (٤٢ — ب) لا يدرى العبد فى أى نَفَسٍ يُقبَض ، فقد يقبض[(٩)] فى وقت غفلة فلا يستوى مع من قبض على حضور . ثم إن العبد

(١ — ١) ساقط فى ن (٢ — ٢) ساقط فى ب (٣) ا : نكره
(٤) ا : الصور (٥) ا ، ن : الإله (٦) ساقطة فى المخطوطات الثلاث
(٧) ب : ثمة (٨) ا ، ب : العالمين (٩) ن : « فقد يقبض » ساقطة

الكامل مع علمه بهذا يلزم فى الصورة الظاهرة والحال المقيِّدة التوجُّهَ بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام و يعتقد أن الله فى قبلته[١] حال صلاته ، وهو بعض مراتب وجه الحق من « أينما تولوا فثم وجه الله » . فشَطْرُ المسجد الحرام منها ، ففيه وجه الله . ولكن[٢] لاتقل هو هنا[٣] فقط، بل قف عندما أدركت والزم الأدب فى الاستقبال شطر المسجد الحرام[٤] والزم الأدب فى عدم حصر الوجه فى تلك الأينية الخاصة ، بل هى من جملة أينياتٍ ما تولى متولٍّ إليها . فقد بان لك عن الله تعالى أنه فى أينية كل وجهة، وما ثَمَّ إلا الاعتقادات . فالكل مصيب ، وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضى عنه وإن شقى زمانا ما فى الدار الآخرة . فقد مرض وتألم أهل العناية — مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق — فى الحياة الدنيا . فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام فى الحياة الأخرى فى دار تسمى جهنم ، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم فى تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه[٥] فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن[٦] وجدان ذلك الألم ، أو يكون نعيم مستقل[٧] زائد كنعيم أهل الجنان فى الجنان والله أعلم[٨] .

---

(١) ب : قلبه (٢) ساقطة فى ن (٣) ا : هنا (٤) ساقطة فى ب

(٥) ب : ليجدونه (٦) ن : فى (٧) ا : مستقبل (٨) « والله أعلم » ساقط فى ب ، ن

١١ — فص حكمة فتوحية فى كلمة صالحية

من الآيات آيات الركائب وذلك لاختلاف فى المذاهب
(٤٣ – ا) فمنهم قائمون[١] بهـا بحق ومنهم قاطعون بها السباسب
فأما القائمون فأهل عين وأما القاطعون هم الجنائب[٢]
وكل مِنْهُمْ يأتيـــه منه فتوح غيوبه من كل جانب

اعلم وفقك الله أن الأمر مبنى فى نفسه على الفردية ولها التثليث ، فهى من الثلاثة فصاعدا . فالثلاثة أول[٣] الأفراد . وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم فقال تعالى « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وهـذه[٤] ذاتٌ[٥] ذاتُ إرادة وقول . فلولا هذه الذات و إرادتها وهى نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمرما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشىء ما كان ذلك الشىء . ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا فى ذلك الشىء، وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود، وهى شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكونه بالإيجاد . فقابل[٦] ثلاثة بثلاثة : ذاته الثابتة فى حال عدمها فى موازنة ذات موجدها ، وسماعه فى موازنة إرادة موجده ، وقبوله بالامتثال لما أُمِرَ به من التكوين فى موازنة قوله كن ؛ فكان هو فنسب التكوين إليه . فلولا أنه فى قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوّن . فما أوجد هـذا الشىء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه . فأثبت الحق تعالى أن

---

(١) ب : نائمون (٢) ب الجنايب . ا : وأن القاطعين هم الجباحب . والجبجبة جرى الماء قليلا كالجبجب والضعف وسوق الإبل . ومن معانى الجبجب أيضاً الجمل الثقيل . والجباجب السريعة الخفيفة جمع جبجاب (الفيروزبادى) (٣) ب : أقل (٤) ب : فهذه (٥) ساقطة فى ب
(٦) ب : فتقابلت

التكوين للشيء نفسه لا للحق ، والذى للحق فيه أمره خاصة . وكذلك[١] أخبر عن نفسه فى قوله « إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله وهو الصادق فى قوله . وهذا هو المعقول فى نفس الأمر . (٤٣ — ب) كما يقول الآمر الذى يُخَافُ فلا يعصى لعبده قمْ فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده . فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام ، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد . فقام أصل التكوين على التثليث أى من الثلاثة[٢] من الجانبين ، من جانب الحق ومن جانب الخلق . ثم سرى ذلك فى إيجاد المعانى بالأدلة: فلابد من الدليل أن يكون مركبا من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص ، وحينئذ ينتج لا بد من ذلك ، وهو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحوى[٣] على مفردين فتكون أربعة واحد من هذه الأربعة يتكرر فى المقدمتين لتُرْبَطَ إحداهما بالأخرى كالنكاح فتكون ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما[٤]. فيكون المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص وهو ربط إحدى المقدمتين بالأخرى بتكرار ذلك الواحِد المفرد الذى به يصح[٥] التثليث . والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعمّ من العلة أو مساويا لها ، وحينئذ يصدق ؛ وإن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة غير صادقة . وهذا موجود فى العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معراة عن نسبتها إلى الله[٦] ، أو إضافة التكوين الذى نحن بصدده إلى الله مطلقا . والحق ما أضافه إلا إلى الشيء الذى قيل له كن . ومثاله إذا أردنا[٧] أن ندل أن وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فَمَعَنَا[٨] الحادث والسبب . ثم نقول

---

(١) ب : وكذا (٢) ب : أى ثلاثة (٣) ن : تحتوى (٤) ا : فيها

(٥) ب : صح (٦) ا : + تعالى (٧) ب : أردناه (٨) ب : فمعناه

فى المقدمة الأخرى والعالم حادث فتكرر الحادث فى المقدمتين . والثالث قولنا العالم ؛ فأنتج أن العالم له سبب ، وظهر[١] فى النتيجة ما ذكر[٢] فى المقدمة الواحدة وهو السبب . فالوجه الخاص[٣] هو تكرار الحادث ، والشرط الخاص[٣] عموم العلة لأن العلة فى وجود الحادث السببُ ، وهو عام فى حدوث العالم عن الله أعنى الحكم . فنحكم[٤] على كل حادث أن له سببا سواء كان ذلك السبب مساويا للحكم أو يكون الحكم أعم منه فيدخل تحت حكمه ، فتصدق النتيجة . فهذا أيضا قد ظهر حكم التثليث[٥] (٤٤ — ا) فى إيجاد المعانى التى تقتنص بالأدلة . فأصل الكون التثليث، ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التى أظهر الله فى تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعداً غير مكذوب ، فأنتج صدقا وهو الصيحة التى أهلكهم الله[٦] بها فأصبحوا فى ديارهم جاثمين . فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم ؛ وفى الثانى احمرت وفى الثالث اسودت . فلما كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسمى ذلك الظهور هلاكا ؛ فكان اصفرار وجوه الأشقياء فى موازنة إسفار[٧] وجوه السعداء فى قوله تعالى « وجوه يومئذ مسفِرة » من السفور وهو الظهور ، كما كان[٨] الاصفرار فى أول يوم ظهورَ علامة الشقاء فى قوم صالح . ثم جاء فى موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى فى السعداء « ضاحكة » ، فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه ، فهى فى[٩] السعداء احمرار الوجنات . ثم جعل فى موازنة تغير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعالى « مستبشرة » وهو ما أثره

---

(١) ن : فنظر (٢) ب : ماذكره (٣) ب : الخالص (٤) ا : فنحكم به . ب ، ن : فيحكم (٥) أى هذا أيضاً حكم التثليث قد ظهر الخ .

(٦) ساقطة فى ب ، ن (٧) ساقطة فى ا ، ن (٨) ب : أن (٩) ن : من

السرور فى بشرتهم كما أثر السواد فى بشرة الأشقياء . ولهذا قال فى الفريقين بالبشرى، أى يقول لهم قولا يؤثر فى بشرتهم فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا . فقال فى حق السعداء « يبشِّرُهم ربُّهم برحمةٍ منهُ وَرِضوان » وقال فى حق الأشقياء « فبشِّرْهُم بعذَابٍ أليم » فأثر فى بشرة كل طائفة ما حصل فى نفوسهم من أثر هـذا الـكلام . فما ظهر عليهم فى ظاهرهم إلا حكم ما استقر (٤٤ — ب) فى بواطنهم من المفهوم . فما أثر فيهم سواهم كما لم يكن التـكوين إلا منهم . فلله الحجة البالغة . فمن فهم هذه الحـكمة وقررها فى نفسه وجعلها مشهودة له[١] أراح نفسه من التعلق بغيره وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر إلا منه . وأعنى بالخير ما يوافق[٢] غرضه ويلائم طبعه ومزاجه ، وأعنى بالشر ما[٢] لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا[٣] مزاجه . ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وإن لم يعتذروا ، ويعلم أنه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولا فى أن العلم تابع للمعلوم، فيقول لنفسه إذا جاءه مالا يوافق غرضه: يداك أوكتا وفوك نفخ . والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

---

(١) ساقطة فى ب   (٢—٢) ساقطة فى ا   (٣) ب : + ولا يلائم

١٢ — فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

إعلم أن القلب — أعنى قلب العارف بالله — هو من رحمة الله، وهو أوسع منها، فإنه وَسِعَ الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه: هذا لسان العموم[١] من باب الإشارة، فإن[٢] الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه. وأما الإشارة من لسان الخصوص فإن الله[٣] وصف نفسه بالنَّفَس وهو من التنفيس: وأن الأسماء الإلٰهية عين المسمى وليس[٤] إلا هو، وأنها طالبة ما تعطيه من[٥] الحقائق وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم. فالألوهية[٦] تطلب المألوه، والربوبية تطلب المربوب، وإلا فلا عين لها إلا به وجوداً أو[٧] تقديراً. والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين. والربوبية مالها هذا الحكم. فبقى الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم. وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف[٨] إلا عين هذه الذات. (٤٥ — ا) فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحق به[٩] نفسه من الشفقة على عباده. فأول ما نفَّس عن الربوبية بنَفَسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية[١٠] بحقيقتها وجميع الأسماء[١١] الإلٰهية. فيثبت[١٢] من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق، فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة. هذا مَضَى[١٣]، ثم لتعلم أن الحق تعالى كما

---

(١) ن: عموم (٢) ب: في أن (٣) ا: + تعالى (٤) «ليس»: أي ليس ذلك المسمى. ب: «ليست»، أي الأسماء (٥) «من» كانت موجودة في ب ثم كشطت (٦) ا: الألوهة (٧) «أو» ساقطة في ن.
(٨) ب، ن: الاتصاف بالتاء، ولكن جامي يقرؤها ويشرحها الإنصاف بالنون جامي ج ٢ ص ١٠٣) (٩) ا: به الحق (١٠) ن: ساقطة (١١) ب: ساقطة
(١٢) ب، ن: فثبت (١٣) ا: معنى

ثبت فى الصحيح يتحول فى الصور عند التجلى ، وأن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملؤه . ومعنى هذا أنه إذا نَظَرَ إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره . وقلب العارف من السَّعة كما قال أبو يزيد البسطامى « لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة فى زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به » . وقال الجنيد فى هذا المعنى: إن المحدَث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر ، وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجودا[١] . وإذا كان الحق يتنوع تجليه فى الصور[٢] فبالضرورة[٣] يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التى يقع فيها التجلى الإلهى . فإنه لا يفضل شىء عن صورة ما يقع فيها التجلى . فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة إن كان الفص[٤] مستديراً (٤٥ — ب) أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفص مربعاً أو مسدساً أو مثمناً أو ما كان من الأشكال ، فإن محلة من الخاتم يكون مثله لا غير[٥] . وهذا عكس ما يشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد . وهذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التى يتجلى له[٦] فيها الحق . وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين . تجلى غيب وتجلى شهادة ؛ فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب، وهو التجلى الذاتى الذى الغيب حقيقته، وهوالهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه «هو» . فلايزال «هو» له دائماً أبدا. فإذا حصل له — أعنى للقلب[٧] — هذا الاستعداد ، تجلى[٨] له التجلِّى الشهودى

---

(١) ب : وجودا (٢) ب : الصورة (٣) ب : ساقطة (٤) ب : ساقطة
(٥) ب : لا غيره (٦) ساقطة فى ب (٧) ا : القلب (٨) ب : وتجلى

فى الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه[١] . فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله « أعطى كل شىء خَلقه » ؛ ثم رفع الحجاب بينه و بين عبده فرآه فى صورة معتقده[٢] ، فهو عين اعتقاده . فلا يَشْهَد القلبُ ولا العينُ أبدا إلا صورة معتقده في الحق . فالحق الذى فى المُعتَقَد هو الذى وسع القلبُ صورته ، وهو الذى يتجلى له فيعرفه . فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادى . ولا خفاء بتنوع الاعتقادات : فمن قيده أنكره فى غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلَّى . ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به[٣] (٤٦ — ا) فى كل صورة يتحول فيهـا و يعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى مالا يتناهى ، فإن صور[٤] التجلى مالها نهاية تقف عندها . وكذلك العلم بالله[٥] ماله غاية فى العارف[٦] يقف عندها ، بل هو العارف فى كل زمان يطلب الزيادة من العـلم به . « رَب زِدْنِي علماً[٧] » ؛ رَب زِدْنِي علماً » « رَب زِدْنِي علماً » . فالأمر لا يتناهى من الطرفين . هذا إذا قلت حق وخلق ؛ فإذا نظرت فى قوله[٨] « كنت رِجْلَه التى[٩] يسعى بها و يده التى[٩] يبطش بهـا ولسانه الذى يتكلم به » إلى غير ذلك من القوى، ومحلها[١٠] الذى هو الأعضاء، لم تفرق فقلت الأمر حق كله أو خلق كله . فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة . فعين صورة ما تجلى عين صورة من[١١] قَبِل ذلك التجلى ؛ فهو المتجلِّى والمتجلى له . فانظر ما أعجبَ أمرَ الله من حيث هويته ، ومن حيث نسبته إلى العالم فى حقائق أسمائه الحسنى :

---

(١) ب : ذكرنا (٢) ن : معتقد (٣) ب ، ن : له (٤) ا ، ب : صورة
(٥) ا : + تعالى (٦) ا ، ب : العارفين (٧) مذكورة مرة واحدة فى ب ومرتين فى ن وثلاث مرات فى ا (٨) ا : + تعالى (٩) ا : الذى فى الحالتين
(١٠) ب : وشاها التى . ن : وتجلى ه (١١) ب : ه

فَمَنْ ثَمَّ وما ثَمّه وعين ثم هو ثمّه

فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمّه

فما عين سوى عين فنور عينه ظلمه

(٤٦ — ب) فمن يغفل عن هذا يجد فى نفسه غمه

وما يعرف ما قلنا[1] سوى عبد له همه

«إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب» لتقلبه فى أنواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقل ، فإن العقل قيد فيحصر الأمر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر فى نفس الأمر . فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضُهم ببعض وَيَلْعَن بعضُهم بعضاً وما لَهُمْ مِنْ نَاصرين . فإن إلٰه[2] المعتقِد ماله حكم فى إلٰه[2] المعتقَد الآخر : فصاحب الاعتقاد يَذُبّ عنه أى عن الأمر الذى اعتقده فى إلٰهه وينصره ، وذلك فى اعتقاده لا ينصره ، فلهذا لا يكون له أثر فى اعتقاد المنازع له . وكذا[3] المنازع ماله نصرة من إلٰهه الذى فى اعتقاده ؛ فَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِين، فنفى الحق النُّصْرَةَ عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته ؛ والمنصور المجموع ، والناصر المجموع . فالحق عند العارف هو المعروف الذى لا ينكر . فأهل المعروف فى الدنيا هم أهل المعروف فى الآخرة . فلهذا قال «لمن كان له قلب» فَعَلِمَ تقلب الحق فى الصور بتقليبه فى الأشكال . فمن نفسه عرف نَفْسَه[4] ، وليست نفسه بغير لهوية الحق ، ولا شىء من الكون مما هو كائن[5] ويكون بغير لهوية الحق ، بل هو عين الهوية . فهو العارف (٤٧ — ا)

(١) ا ، ب له : قلناه (٢) ب : الإله فى الحالتين (٣) ا ، ب له : ولا

(٤) له : فمن عرف نفسه عرف ربه (٥) ا ، ب له : ساقطة

والعالم والمُقَرُّ فى هذه الصورة ، وهو الذى لا عارف ولا عالم، وهو المُنكَرُ فى هـذه الصورة الأخرى . هذا حظ من عرف الحق من التجلى والشهود فى عين الجمع ، فهو قوله « لمن كان له قلب » يتنوع فى تقليبه . وأما أهل الإيمان وهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق، لا من قلد أصحاب الأفكار والمتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقلية ، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلوات الله عليهم وسلامه هم المرادون بقوله تعالى « أو ألقى السمع » لما وردت به الأخبار(١) الإلٰهية على ألسنة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، وهو يعنى هذا الذى ألقى السمع شهيد(٢) ينبه على حضرة الخيال واستعمالها، وهو قوله عليه السلام فى الإحسان « أن تَعبد الله كأنكَ تراه » ؟ والله فى قبلة المصلى ، فلذلك(٣) هو شهيد . ومن قلد صاحب نظر فكرى وتقيد به فليس هو الذى ألقى السمع ، فإن هذا الذى ألقى السمع لابد أن يكون شهيدا لما ذكرناه . ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية . فهؤلاء(٤) هم الذين قال الله فيهم « إذ(٥) تبرأ الذين اتُّبِعوا من الذين اتَّبعوا » والرسل لا يتبرءون من أتباعهم الذين اتبعوهم . فحقِّقْ يا ولى(٦) ما ذكرته لك فى هذه الحكمة القلبية . وأما اختصاصها بشُعَيْب، لما فيها من التشعب ، أى شعبها لا تنحصر، لأن كل اعتقاد شعبة (٤٧ ـ ب) فهى شعب كلها ، أعنى الاعتقادات فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده ؛ وقد ينكشف بخلاف معتقده فى الحكم، وهو قوله « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » . فأكثرها فى الحكم كالمعتزلى يعتقد فى الله نفوذ الوعيد فى العاصى(٧) إذا مات على غير توبة . فإذا مات وكان

---

(١) ا : الإخبارات (٢) ب : وهو شهيد (٣) ب : فذلك
(٤) فى المخطوطات الثلاثة فهؤلائك (٥) ب : إذ (٦) ا : صححت إلى كلمة تشبه نأويل

مرجوما عند الله قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب ، وجد الله غفورا رحيما ، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسبه . وأمّا فى الهوية فإن بعض العباد يجزم فى اعتقاده أن الله كذا وكذا ، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهى حق فاعتقدها . وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علما بالمشاهدة . وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلى فى الصور عند الرؤية خلاف معتقده[1] لأنه[2] لا يتكرر ، فيصدق عليه فى الهوية « وبدالهم من الله » فى هويته « ما لم يكونوا يحتسبون » فيها قبل كشف الغطاء . وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت فى المعارف الإلهية فى كتاب التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة فى الكشف وما أفدناهم فى هذه المسألة بما لم يكن عندهم . ومن أعجب الأمور[3] أنه (٤٨ — ا) فى الترقى دائما ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ودقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى « وأُتوا به متشابها » . وليس هو[4] الواحد عين الآخر فإن الشبيهين عند العارف أنّهما شبيهان ، غيران[5] ؛ وصاحب التحقيق يرى الكثرة فى الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية ، وإن اختلفت حقائقها وكثرت ، أنها عين واحدة . فهذه كثرة معقولة فى واحد العين . فتكون فى التجلى كثرة مشهودة فى عين واحدة ، كما أن الهيولى تؤخذ[6] فى حد كل صورة ، وهى[7] مع كثرة الصور واختلافها ترجع فى

---

(١) «خلاف معتقده» ساقطة فى ا ، ب ، مذكورة فى ب . وقد أثبتها بالى والقيصرى فى شرحيهما

(٢) الضمير عائد على التجلى . (٣) ب ، ن : الأمر — والضمير فى أنه عائد على الإنسان

(٤) ن : هنا بدلا من هو — والمراد بهو الحجاب ، أى ليس هذا الحجاب عين ذلك

(٥) غيران : خبر إن . وأن فى قوله أنهما شبيهان واسمها وخبرها مفعول للعارف أى الذى يعرف أنهما شبيهان . وقد تؤول الجملة بمعنى أن الشبيهين غيران من حيث انهما شبيهان لأن المشابهة تقتضى التغاير (٦) ا : يوجد ، ب : توجد (٧) « هى » ساقطة من المخطوطات ولكنها مثبتة فى جميع الشروح التى بين يدى .

الحقيقة إلى جوهر واحد هو[١] هيولاها . فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه ، بل هو عين هويته وحقيقته . ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية . وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين[٢] في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها ؛ ولا يعطيها النظر الفكري أبدا . فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم . لا جرم أنهم من « الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صُنْعاً » . فمن طلب الأمر من غير طريقه (٤٨ — ب) فما ظفر بتحقيقه ، وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالَم وتبدله مع الأنفاس « في خلق جديد » في عين واحدة ، فقال في حق طائفة ، بل أكثر العالم ، « بل هم في لَبْسٍ من خلقٍ جديد» . فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس . لكن قد[٣] عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهى الأعراض ، وعثرت عليه الحُسْبَانية[٤] في العالم كله . وجهَّلهُمْ أهل النظر بأجمعهم . ولكن أخطأ الفريقان : أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذى قَبِلَ هذه الصور[٥] ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به . فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر . وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل[٦] في كل زمان إذِ العَرَضُ لا يبقى زمانين . ويظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنهم إذا حدوا الشيء تبين في حدهم كونه[٧] الأعراض،

١٣

---

(١) ب ٩ ن : وهو (٢) ب : والمتكلفين وهو تحريف (٣) ا : ساقطة
(٤) الحسبانية بضم الحاء (كما في شرح القاشانى) أو بكسرها هم السوفسطائية حسبما تذكره شروح الفصوص عدا القيصرى الذى يقرأ « الجسمانية » (من الجسم) بدلا من الحسبانية
(٥) ا : الصورة (٦) ب : تبدل (٧) ا ٩ ن : كون .

وأن هذه الأعراض المذكورة فى حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم [١] بنفسه . ومن [٢] حيث هو عرض لا يقوم بنفسه . فقد جاء من مجموع مالا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه [٣] كالتحيز فى حد الجوهر القائم بنفسه الذاتى [٤] وقبوله للأعراض (٤٩ — ا) حد له ذاتى . ولا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا فى قابل لأنه لا يقوم بنفسه : وهو ذاتى للجوهر . والتحيز عرض لا يكون إلا فى متحيز ، فلا يقوم بنفسه . وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هى عين المحدود وهويته ، فقد صار مالا يبقى زمانين يبقى زمانين [٥] وأزمنة وعاد مالا يقوم بنفسه يقوم بنفسه . ولا يشعرون لما هم عليه ، وهؤلاء هم فى لَبْسٍ من خلق جديد . وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله [٦] يتجلى فى كل نَفَسٍ ولا يكرِّر التجلى ، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍّ يعطى خلقاً جديداً ويذهب بخلق . فذهابه هو عين الفناء عند التجلى والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر فافهم .

١٣ — فص حكمة مَلْكية فى كلمة لوطية

المَلْكُ الشدة والمليك الشديد : يقال ملكت العجين إذا شددت عجينه . قال قيس بن الحطيم [٧] يصف طعنة :

ملكت بها كفى فأنهرتُ فتقها ... يَرى قائمٌ من دونها ماوراءها

(١) ا : القائمة — ولكن فى المخطوطين الآخرين وجميع الشروح : « القائم » بكسر الميم على أنها صفة للجوهر (٢) الواو ساقطة فى ا (٣) « من يقوم بنفسه » ساقطة فى ب
(٤) الذاتى صفة للتحيز — وقبوله أى الجوهر القائم بنفسه الذى هو الجسم
(٥) « يبقى زمانين » ساقطة فى ن (٦) ا : + تعالى (٧) ب : حطيم

أى شددت بها كنى يعنى الطعنة . فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام « لَوْ أنّ لى بكمْ قُوةً أو آوى إلى رُكْن شديد » . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (٤٩ — ب) يرحم الله أخى لوطا : لقد كان يأوى إلى ركن شديد . فنبه صلى الله عليه وسلم أنه كان مع الله من كونه شديدا . والذى قصد لوط عليه السلام القبيلةُ بالركن الشديد : والمقاومة بقوله « لو أن لى بكم قوة » وهى الهمة هنا من البشر خاصة . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت ــ يعنى من الزمن الذى قال فيه لوط عليه السلام « أو آوى إلى ركن شديد » ما بعث نبىٌّ[1] بعد ذلك إلا فى منعة من قومه، فكان يحميه قبيله[2] كأبى طالب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقوله « لوْ أن لى بكمْ قوة » لكونه عليه السلام سمع الله تعالى يقول « الله[3] الذى[4] خلقكم من ضعف » بالإصالة ؛ « ثم جعل من بعد ضعف قوة » فعرضت القوة بالجعل فهى قوة عرضية ؛ « ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة » فالجعل تعلق بالشيبة ، وأما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه وهو قوله[5] خلقكم من ضعف ، فرده[6] لما خلقه منه كما قال « ثم يُرَدُّ إلى أرذلِ العُمُرِ لكى لا يَعلم مِن بعدِ عِلم شيئاً » . فذكر أنه رُدَّ إلى الضعف الأول فحكم الشيخ حكم الطفل فى الضعف . وما بُعِثَ نبى إلاَّ بعد تمام الأربعين وهو زمان أخذه فى النقص (٥٠ — ا) والضعف . فلهذا[7] قال « لوْ أنْ لى بكمْ قوة » مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة . فإن قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهى موجودة فى السالكين من الأتباع، والرسلُ أولَى بها ؟ قلنا صدقت : ولكن نَقَصَكَ علم آخر ، وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة

٢

---

(١) ا : ما بعث الله نبيا (٢) ب : تحميه قبيلته (٣) ساقطة فى ا
(٤) ساقطة فى ب (٥) ا : + تعالى (٦) له : فرد
(٧) ا : فلذا ــ ب . فلذلك .

تصرفا . فكلما علت معْرفته نقص تصرفه بالهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد لتحققه[1] بمقـــام العبودية ونظرِهِ إلى أصل خلقه الطبيعى ، والوجه الآخر أحدية المتصرِّف والمتصرَّف فيه : فلا يرى على مَنْ يرسِل همته فيمنعه ذلك . وفى هـذا المشهد يرى أن المنازِع له ما عدل عن حقيقته التى هُو عليهـا فى حال ثبوت عينه وحال عدمه . فما ظهر فى الوجود إلا ما كان له فى حال العدم فى الثبوت ، فما تعدى[2] حقيقته ولا أخلَّ بطريقته . فتسميةُ ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضى أظهره[3] الحجاب الذى على أعين الناس كما قال الله[4] فيهم « ولـكنَّ أكثَرَهُمْ لا يعلمون : يعلمون ظاهِراً مِن الحياة الدنيَا وَهمْ عن الآخرةِ هُم غافِلون » : وهو من المقلوب فإنه من قولهم « قلوبنا غُلْفٌ » أى فى غلاف وهو الـكِنُّ الذى ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه . فهذا وأمثاله يمنع العارف من التصرف فى العالم (٥٠ — ب) قال الشيخ أبو عبـد الله بن قايد[5] للشيخ أبى السعود بن الشبل[6] لِمَ لا تتصرف؟ فقال[7] أبو السعود تركت الحق يتصرف لى كما يشاء : يريد قوله تعالى آمِراً «فاتخذه وكيلا» فالوكيـل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع الله تعـالى يقول « وانفقُوا ممَّا جَعَلـكُم مُسْتَخْلَفِينَ فيه » . فعلم أبو السعود والعارفون أن الأمر الذى[8] بيده ليس له وأنه مستخلف فيه . ثم قال له الحق هـذا الأمر الذى استخلفتك فيه وملَّـكتك إياه : اجعلنى واتخذنى وكيلا فيـه ، فامتثل أبو السعود أمر الله فاتخذه[9] وكيلا . فـكيف

---

(١) ن : بتحققه بالباء (٢) ب : أصلحت فى الهامش : فما تعدى المنازع

(٣) ب : أظهر (٤) ا : + تعالى (٥) ا : فايد بدون نقط الحرف الأول . ب : أبو عبد الله محمد بن فايد بالفاء — ن : أبو عبد الله ابن فايد . جميع الشروح : ابن قائد بالقاف أو ابن الفائد (٦) ب : ابن الشبلى (٧) ا : قال (٨) ا : ساقطة

(٩) ب : واتخذه

يبقى لمن يشهد هذا الأمر همة يتصرف بها، والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا متسع[١] لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه ؟ وهـذه المعرفة تفرقه عن هـذه الجمعية . فيظهر العارف[٢] التام المعرفة بغاية العجز والضعف. قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزّاق[٣] رضي الله عنه قل للشيخ أبي مدين بعد السلام عليه يا أبا مدين لم لا يعتاص علينا شيء وأنت تعتاص عليك الأشياء : ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا ؟ وكذلك كان مع كون أبي مدين رضي الله عنه كان عنده ذلك المقام وغيره : ونحن أتم في مقام الضعف والعجز (٥١ — ا) منه . ومع هذا قال له هذا البدل ما قال. وهذا من ذلك القبيل أيضا . وقال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن أمر الله له بذلك « ما أدري ما يُفعَلُ بي ولا بكُمْ إن اتبع إلا ما يوحى إليّ » . فالرسول بحكم ما يوحى إليه به[٤] ما عنده غير ذلك . فإن أُوحِيَ إليـه بالتصرف بجزم[٥] تصرَّفَ : و إن مُنِـعَ امتنع ؛ و إن خُـيِّر اختار ترْكَ[٦] التصرف إلا أن يكون ناقص المعرفة . قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به إن الله أعطاني التصرف منــذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفا . هذا لسان إدْلال[٧] . وأما نحن فما تركناه تظرفا — وهو تركه إيثارا — و إنما تركناه لكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار . فمتى تصرف العارفُ بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار . ولا نشك[٨] أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها ، فيظهر عليه ما يصدقه عند أُمته وقومه ليظهر دين الله . والولي ليس كذلك . ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن للرسول

(١) ن : لا تتسع . (٢) ب : فتظهر للعارف . (٣) ن : عبد الرازق

(٤) ساقطة في ن . (٥) ب : فإن أوحى الله إليه بالتصرف فيه بجزم (٦) ن : وترك .

(٧) إدلال بالدال من الدلال . ب : إذلال بالذال أي عبودية (٨) ا : شك

الشفقة على قومه ، فلا يريد أن يبالغ فى ظهور الحجة عليهم ، فإن فى ذلك هلاكهم: فيبقى عليهم . وقد علم الرسول أيضا أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة (٥١ — ب) منهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به ظلماً وعلوًّا وحسدا ؛ ومنهم من يُلحِق ذلك بالسّحر والإيهام . فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن إلا من[1] أنار الله قلبه بنور الإيمان : ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيمانا فلا[2] ينفع فى حقه الأمر المعجز . فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها فى الناظرين ولا فى قلوبهم كما قال فى حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم فى الحال « إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء » . ولو كان للهمة أثر ولابد ، لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا[3] أقوى همة منه ، وما أثّرتْ فى إسلام أبى طالب عمِّه ، وفيه نزلت الآية التى ذكرناها : ولذلك قال فى الرسول إنه ما عليه إلا البلاغ ، وقال « ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء » . وزاد فى سورة القصص « وهو أعلم بالمهتدين » أى بالذين أعطوه العلم بهدايتهم فى حال عدمهم بأعيانهم الثابتة . فأثبت[4] أن العلم تابع للمعلوم . فمن كان مؤمنا فى ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة فى حال وجوده . وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون ، فلذلك قال « وهو أعلم بالمهتدين » . (٥٢ — ا) فلما قال مثل هذا قال أيضا « ما يبدَّل القول لدىَّ » لأن قولى على حد علمى فى خلقى؛ « وما أنا بظلام للعبيد » أى ما قدَّرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به . بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون . ولذلك[5] قال « ولكن كانوا

(١) ب : من قد (٢) ا ؟ ن : وإلا فلا (٣) « لا » ساقطة فى ب ؟ ن
(٤) ب : وأثبت (٥) ا : وكذلك

أنفسهم يظلمون » . فما ظلمهم الله . كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ؛ وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا[1] تقول كذا : فما قلنا إلا ما علمنا أنا نقول . فلَنَا[2] القول منا ، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم

فالكل منا ومنهم   والأخذ عنا وعنهم
إن لا يكونون منا   فنحن لا شك منهم

فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية في[3] الكلمة اللوطية فإنها لباب المعرفة

فقد بان لك السر   وقد اتضح الأمر
وقد أُدرج في الشفع   الذي[4] قيل هو الوتر

١٤ — فص حكمة قَدَرِيَّة في كلمة عُزَيْرِيَّة

اعلم أن القضاء حكم الله[5] في الأشياء ، وحكم الله[5] في الأشياء على حد علمه بها وفيها . وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات (٥٢ — ب) مما هي عليه في نفسها . والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد . فما حَكَمَ القضاء على الأشياء إلا بها . وهذا هو عين سر[6] القدر « لمن كان له قلب[7] أو ألقى[8] السمع وهو شهيد » . « فلله الحجة البالغة » . فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكُمُ فيها بما تقتضيه ذاتها . فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك . فكل حاكم محكوم عليه بما حَكَمَ به وفيه : كان الحاكم

---

(١) ساقطة في ب   (٢) في المخطوطات الثلاثة : قلنا ، بالقاف ، ولكن لا بد أن تكون فلنا بدليل قوله : ولهم .   (٣) ا ، ب : من   (٤) نائب فاعل لأدرج
(٥) ا : + تعالى في الحالتين   (٦) ب : مسمى   (٧) ا : قلبا   (٨) ا : وألقى

من كان . فتحقق هـذه المسألة فإن القدر ما جُهِلَ إلا[١] لشدة ظهوره ، فلم يُعرَف وكثر فيه الطلب والإلحاح . واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم — من حيث هم رسل لا من حيث هم أولياء وعارفون — على مراتب ما هي عليه أممهم . فما عندهم من العلم الذى أُرسِلُوا به إلا قدر ما تحتاج إليــه أُمة ذلك الرسول : لا زائد ولا ناقص . والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض . فتتفاضل الرسل فى علم الإرسال بتفاضل أممها، وهو قوله تعالى « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » كما هم أيضا فيما يرجع إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم ، وهو قوله[٢] « ولقـد فضلنا بعض النبيين على بعض» . وقال تعالى فى حق الخلق « والله فضَّل (٥٣ — ا) بعضكم على بعض فى الرزق» . والرزق منه ما هو روحانى كالعلوم ، وحسىٌّ كالأغذية ، وما ينزله الحق إلا بقَدَر معلوم ، وهو الاستحقاق الذى يطلبه الخلق : فإن الله « أعطى كل شيء خَلْقَه » فينزِّل بقدر ما يشاء ، وما يشاء[٣] إلا ما عَلِمَ فحكم به . وما علم — كما قلناه[٤] — إلا بما أعطاه المعلوم[٥] . فالتوقيت فى الأصل للمعلوم ، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر[٦] . فسرُّ القدر من أجلِّ العلوم ، وما[٧] يفهِّمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة . فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم[٨] به ، ويعطى العذاب الأليم للعالم به أيضا . فهو يعطى النقيضين. وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا[٩] ؛ وبه تقابلت الأسماء الإلهية . فحقيقته تحكم فى الوجود[١٠] المطلق والوجود[١٠] المقيد ، لا يمكن أن يكون شيء أتمّ منها

---

(١) ساقطة فى ن (٢) ا : + تعالى (٣) « ومايشاء » ساقطة فى ن (٤) ب : قلنا
(٥) ب : + من نفسه (٦) ا : تتبع القدر (٧) ب : ومالا (٨) ب : للعلم
(٩) ب : وبالرضا (١٠) ب ، ن : الموجود فى الحالتين

ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدى وغير المتعدى . ولما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحى الخاص الإلهى، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى ، عن إدراك الأمور عَلَى ما هى عليه . والإخبار أيضا يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق . فلم يبق العلم الكامل إلا[1] فى التجلى الإلهى وما يكشف الحق عن أعين البصائر (٥٣ — ب) والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها ، وعدمها ووجودها ، ومُحالها وواجبها وجائزها على ما هى عليه فى حقائقها وأعيانها . فلما كان مطلب العُزَيْر على الطريقة الخاصة ، لذلك وقع العَتْب عليه كما ورد فى الخبر . فلو طلب الكشف الذى ذكرناه ربما كان[2] لا يقع عليه عتب[3] فى ذلك . والدليل عَلَى سذاجة قلبه قوله فى بعض الوجوه «أنَّى يُحْيِي هذه الله بعد موتها» . وأما عندنا فصورته عليه السلام فى قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام فى[4] قوله «ربِّ[5] أرنى كيف تحيي الموتى». ويقتضى ذلك الجوابَ بالفعل الذى أظهره الحق فيه فى قوله تعالى «فأماته الله مائة عام ثم بعثه» فقال له «وانظر[6] إلى العظام كيف نُنْشِزُها ثم نكسوها لحما» فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق ، فأراه الكيفية . فسأل عن القَدَر الذى لا يدرك إلا بالكشف للأشياء فى حال ثبوتها فى عدمها ، فما أُعطِيَ ذلك فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهى ، فمن المحال أن يعلمه إلا هو فإنها المفاتح[7] الأُوَل ، أعنى مفاتح[8] الغيب التى لا يعلمها إلا هو . وقد يطلع الله من شاء[9] من عباده عَلَى بعض الأمور من ذلك .

٧

---

(١) ساقطة فى ب (٢) ا : ما كان — له : كان ما (٣) ب : العتب
(٤) ساقطة فى ا ، له (٥) ساقطة فى ا ، له (٦) ا : انظر (٧) له : المفاتيح
(٨) له : مفاتيح (٩) له : يطلع الله من يشاء

واعلم أنها[١] لا تسمى مفاتح[٢] إلا فى حال الفتح ، وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء ؛ أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور (٥٤ — ا) ولا ذوق لغير الله[٣] فى ذلك . فلا يقع فيها تجلٍّ ولا كشف ، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله[٣] خاصة ، إذ له الوجود المطلق الذى لا يتقيد . فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام فى سؤاله فى القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع ، فطلب أن يكون له قدرة تتعلق بالمقدور ، وما يقتضى ذلك إلا مَنْ له الوجود المطلق. فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا ، فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق . وأما ما رويناه مما أوحى الله[٤] به إليه لئن لم تنته لأمحون[٥] اسمك من ديوان النبوة، أى أرفع عنك طريق الخبر وأعطيك الأمور على التجلى ، والتجلى لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذى به يقع الإدراك الذوقى ، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتنظر فى هذا الأمر الذى طلبتَ، فإذا[٦] لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذى تطلبه وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية ، وقد علمت أن الله أعطى كل شىء خلقه : ولم يعطك هذا الاستعداد الخاص ، فما هو خلقك ، ولو كان خلقكَ لأعطاكه الحق الذى أخبر أنه « أعطى كل شىء خلقه » . فتكون أنت الذى تنتهى عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج فيه إلى نهى إلهى . وهذه (٥٤ — ب) عناية من الله بالعزير عليه السلام عَلِمَ ذلك من علمه وجهله من جهله .

واعلم أن الولاية هى الفلك[٧] المحيط العام ، ولهذا لم تنقطع ؛ ولها الإنباء العام . وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعه[٨] . وفى محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت ،

---

(١) ا ؟ ـه : أنه (٢) ب : بالمفاتيح — ـه : مفاتيح (٣) ا : + تعالى فى الحالتين
(٤) ا : + تعالى (٥) ا : لأمحن (٦) ا : فما لم (٧) ب : الملك
(٨) ب : المنقطعة

فلا نبي بعده : يعني مشرِّعاً أو مشرَّعا له ، ولا رسول وهو المشرع . وهذا الحديث قَصَمَ ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة . فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها فإن العبد يريد ألّا يشارك سيده — وهو الله[1] — في اسم ؛ والله[1] لم يتسمَّ[2] بنبي ولا رسول، وتسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال «الله[3] ولي الذين آمنوا» : وقال « هو الولي الحميد » . وهذا الاسم باقٍ جارٍ على عباد الله دنيا وآخرة . فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة : إلا أن الله لَطَفَ[4] بعباده ، فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها ، وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام ، وأبقى لهم الوراثة في التشريع فقال « العلماء ورثة الأنبياء » . وما ثَمَّ ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرَّعوه . فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي[5] وعارف ، ولهذا ، مقامه (٥٥ — ب) من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع . فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة ، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه . أو يقول إن الولي فوق النبي والرسول ، فإنه يعني بذلك في شخص واحد : وهو أن الرسول عليه السلام — من حيث هو ولي — أتم من حيث هو نبي رسول[6] ؛ لا أن الولي التابع له أعلى منه ، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه[7] ؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعا[8] له فافهم . فمرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم . ألا ترى الله تعالى قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له آمراً « وقل[9] رَبِّ

(١) ا : + تعالى (٢) ب : يسم — ا : لا يتسمى (٣) ن : ساقطة

(٤) ب : لطيف لطف — ن : لطيف بعباده (٥) الواو ساقطة في ب

(٦) ن : ورسول (٧) ب : ساقطة (٨) ا : تابع (٩) ب ، ن : قل من غير الواو

زِدْنِي علماً » . وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهى عن أفعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهى منقطعة، والولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هى كما انقطعت الرسالة من حيث هى . و إذا انقطعت من حيث هى لم يبق لها اسم . والولى اسم باق لله تعالى ؛ فهو لعبيده تخلقا وتحققا وتعلقا . فقوله للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القَدَر لأمحون[1] اسمك من (٥٥ ب) ديوان النبوة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلى و يزول عنك اسم النبى والرسول ، وتبقى له ولايته . إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية فى هذه الدار ، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة فى[2] الولاية على بعض ما تحوى عليه الولاية من المراتب . فيعلم أنه أعلى من الولى الذى لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة . ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوة، يثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد . فإن سؤاله عليه السلام مقبول إذ النبى هو الولى الخاص، و يَعْرِف بقرينة الحال أن النبى من حيث له فى الولاية هذا الاختصاص محال أن يُقْدِمَ على ما يَعْلَمَ أن الله يكرهه منه ، أو يقدم على ما يعلم أن[3] حصوله محال . فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده[4] وتقررت عنده، أخرج هذا الخطاب الإلهى عنده فى قوله « لأمحون[5] اسمك من ديوان النبوة » مخرج الوعد ، وصار خبراً يدل على[6] علو رتبة باقية ، وهى المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل فى الدار

---

(١) ا : لأمحن (٢) ا : ساقطة (٣) ب : ساقطة (٤) ا : ساقطة
(٥) ا : لأمحن (٦) ب : ساقطة

الآخرة التي ليست بمحلٍ لشَرْعٍ[١] يكون عليه أحد من خلق الله في جنة ولا نار بعد (٥٦ — ا) دخول الناس فيهما . وإنما قيدناه بالدخول في الدارين – الجنة والنار – لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين ، فيحشر هؤلاء في ١٢ صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنة . فإذا حُشِرُوا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم وتمثل لهم نار يأتي بها هـذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الحق إليكم ، فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم . ويقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسكم ، فمن أطاعني نجا ودخل الجنة ، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان[٢] من أهل النار . فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً . ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله في عباده . وكذلك قوله تعـالى « يوم يُكْشَفُ عن ساق » أي أمر عظيم من أمور الآخرة ؛ « ويُدْعَوْن إلى السجود » وهـذا[٣] تكليف وتشريع . فمنهم من يستطيع ومنهم من لا يستطيع ، وهم الذين قال الله[٤] فيهم « ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » كما لم يستطع في الدنيا امتثالَ أمر الله[٤] بعضُ العباد كأبي جهل وغيره . فهـذا قدر ما يبقى[٥] من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار ، فلهذا قيدناه . والحمد لله[٦] .

---

(١) ا : الشرع (٢) ب : فكان (٣) ب : فهذا (٤) ا : + تعالى
(٥) ا : بقى (٦) ا : « الحمد لله » ساقطة

١٥ — فص حكمة نَبَوِيَّة فى كلمة عيسوية

(٥٦ـب) عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين — فى صورة البشر الموجود من طين
تكوّن الروح فى ذات مطهرة — من الطبيعة تدعوها بسجين
لأجل ذلك قد طالت إقامته — فيها فزاد على ألفٍ بتعيين
روح من الله لا من غيره فلذا — أحيا الموات وأنشا الطير من طين
حتى يصح له من ربه نَسَبٌ — به يؤثر فى العالى وفى الدون
الله طهره جسما ونزهه — روحا وصيّره مثلا بتكوين

إعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلا حَيِيَ ذلك الشىء وسَرَتْ الحياة فيه . ولهذا قبض السامرى قبضة من أثر الرسول الذى هو جبريل عليه السلام وهو الروح . وكان السامرى عالما بهذا الأمر . فلما عرف أنه جبريل، عرف أن الحياة قد سَرَتْ فيما[1] وطىء عليه ، فقبض قبضة من أثر الرسول بالصاد أو بالضاد أى بملء أو بأطراف أصابعه، فنبذها فى العِجْلِ فخار العجل، إذ صوْتُ البقر إنما هو خُوَار ؛ ولو أقامه صورة[2] أخرى لنُسِبَ إليه اسم الصوت الذى لتلك الصورة كالرغاء للإبل والثؤاج للكباش[3] واليُعَارِ[4] للشياه والصوت للإنسان ، أو النطق أو الكلام . فذلك القدر من الحياة السارية فى الأشياء يُسمى[5] لا هوتا والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح . فسمى[6] الناسوت (٥٧ — ا) روحا بما قام به . فلما تمثل الروح الأمين الذى هو جبريل لمريم عليهما السلام بشراً

(١) ن : فيها (٢) ن : فى صورة (٣) ا : للكبش (٤) اليعار بالياء كغراب صوت الغنم (القاموس) — ا : النعار بالنون (٥) ا ، ب : تسمى بالتاء (٦) ن : يسمى

سويًّا تخيلت أنه بشر يريد مواقعتها ، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز . فحصل لها حضور[1] تام مع الله وهو الروح المعنوى. فلو نفخ فيها فى ذلك الوقت على هـذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة خُلقِهِ لحال أمّه . فلما قال لها « إنّما أنَا رَسُول رَبِّك » جئت « لأهب لكِ غُلاماً زَكِيّاً » انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها . فنفخ فيها فى ذلك الحين[2] عيسى : فكان جبريل ناقلا كلمة الله[3] لمريم كما ينقل الرسول كلام الله[3] لأمته ، وهو قوله[3] « وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » . فسرت الشهوة فى مريم : فخُلِقَ جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل ، سرى[4] فى رطوبة ذلك النفخ لأن النفخ من الجسم الحيوانى رطبٌ لما فيه من ركن الماء . فتكوّن جسم عيسى من ماء متوهم وماء محقق ، وخرج على صورة البشر من أجل أمه ، ومن أجل تمثل جبريل فى صورة البشر حتى لا يقع التكوين فى هـذا النوع الإنسانى إلا على الحكم المعتاد[5] . فخرج عيسى[6] يُحْيِي الموتى لأنه روح إلٰهى ، وكان الإحياء لله[7] والنفخ لعيسى ؛ كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله . فكان إحياء عيسى للأموات إحياء محققا[8] من حيث ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو عن صورة أمه . وكان إحياؤه أيضاً متوهما[9] أنه منه وإنما كان لله . فجمع بحقيقته التى[10] خلق عليها كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق : (٥٧ — ب) ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق[11] من وجه وبطريق التوهم

(١) فى المخطوطات الثلاثة : حضورا تاما — وفى جميع الشروح حضور تام

(٢) ا : الوقت (٣) ا : + تعالى (٤) ن : بل سرى (٥) ب : + « فإن تكوين عيسى كان فى هذا النوع » (٦) ا : + عليه السلام (٧) ا : + تعالى

(٨) ن : ساقطة — ا : محقق (٩) ا : متوهم (١٠) ب ؟ ن : لحقيقته باللام

(١١) ب : التحقق

من وجه ؛ فقيل فيه من طريق التحقيق « ويحيي الموتى » ؛ وقيل فيه من طريق التوهم « فتنفخ فيه فيكون طيراً[1] بإذن الله » فالعامل في المجرور « يكون » لا قوله[2] « تنفخ » . ويحتمل أن يكون العامل فيه تنفخ ، فيكون طائراً من حيث صورته الجسمية الحسية . وكذلك « تبرئ الأكمه والأبرص » وجميع ما ينسب[3] إليه وإلى إذن الله وإذن الكناية في مثل قوله بإذني وبإذن[4] الله . فإذا تعلق المجرور « بتنفخ » فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ ويكون الطائر عن[5] النافخ بإذن الله . وإذا كان النافخ نافخاً لا عن الإذن ، فيكون التكوين للطائر طائراً بإذن الله ، فيكون العامل عند ذلك « يكون » . فلولا أن في الأمر توهماً وتحققاً ما قبلت هذه الصورة هذين الوجهين . بل لها هذان الوجهان لأن النشأة العيسوية تعطي ذلك . وخرج عيسى من التواضع إلى أن شُرِّعَ لأمته أن « يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » وأن أحدهم إذا لطم في خده وضع الخد الآخر لمن لطمه ، ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه . هذا له من جهة أمه ، إذ المرأة لها السُّفل ، فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكماً وحساً . وما كان فيه من قوة الإحياء والإبراء فمن جهة نفخ جبريل في صورة البشر . فكان عيسى يحيي الموتى بصورة (٥٨ — ا) البشر . ولو لم يأت جبريل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد لكان عيسى لا يحيي إلا حتى يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها . ولو أتى جبريل أيضاً بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان — إذ لا يخرج عن طبيعته — لكان

---

(١) ا ، ب : طائراً (٢) ن ، ب : ساقطة (٣) ب ، ن : نسب
(٤) ن : وبإذن (٥) ن : من

عيسى لا يحيي الموتى إلا حتى يظهر فى تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصُرية مع الصورة البشرية من جهة أمه ، فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لا هو ؛ وتقع الحيرة فى النظر إليه كما وقعت فى العاقل عند النظر الفكرى إذا رأى شخصا بشريا من البشر يحيي الموتى ، وهو من الخصائص الإلهية ، إحياء النطق لا إحياء الحيوان ، بقى الناظر حائرا ، إذ يرى الصورة بشرا بالأثر[١] الإلهى . فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول ، وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى ، ولذلك نُسِبُوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذى أحيا الموتى بصورة بشرية[٢] عيسى . فقال تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » فجمعوا بين الخطأ والكفر[٣] فى تمام الكلام كله لأنه[٤] لا بقولهم هو الله ، ولا بقولهم ابن مريم ، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث إحياء[٥] الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك (٥٨ — ب) . فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية[٦] للصورة وجعلوها عين الصورة وما فعلوا ، بل جعلوا الهوية[٧] الإلهية ابتداء فى صورة بشرية هى ابن مريم ، ففصلوا بين الصورة والحكم[٨] ، لا[٩] أنهم جعلوا الصورة عين الحكم كما كان جبريل فى صورة البشر ولا نفخ ، ثم نفخ ، ففصل بين الصورة والنفخ وكان[١٠] النفخ من الصورة ، فقد كانت ولا نفخ ، فما هو النفخ من حدها الذاتى . فوقع الخلاف بين أهل

(١) ن : والأثر الهيا . . . (٢) ا ، ن : بشرة (٣) ا : ساقطة.

(٤) الضمير فى « لأنه » عائد على الجمع بين الخطأ والكفر: فالمعنى أن الجمع بين الخطأ والكفر لم يكن بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم . وجميع الشراح عدا جامى والقيصرى يسقط « لأنه » فالمعنى على إسقاطها أنهم جمعوا بين الخطأ والكفر لا بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم — بل بشىء آخر سنذكره بعد (راجع جامى ج ٢ ص ١٦٤ والقيصرى ص ٢٥٦)

(٥) ن : حيث أحيا (٦) ب : الألوهة (٧) ا : ألوهيه (٨) المراد بالحكم هنا المحكوم عليه (٩) ب ، ن : إلا أنهم (١٠) ا : وإن كان

المثل في عيسى ما هو ؟ فمَنْ نَاظِرٌ فيــه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ؛ ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه[١] لجبريل ؛ ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحية ، فيقول روح الله ، أى به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه . فتارة يكون الحق فيه متوهَّما ـ اسم مفعول ـ وتارة يكون المَلَكُ فيه متوهما ؛ وتارة تـكون البشرية[٢] الإنسانية[٣] فيه متوهمة : فيـكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه . فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله ، وليس ذلك فى الصورة الحسية لغيره ، بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصورى لا إلى النافخ روحه فى الصورة البشرية . فإن الله إذا سوّى الجسم الإنسانى كما قال تعالى « فإذا سوَّيْتُهُ » نفخ فيه هو تعالى من روحه (٥٩ — ا) فنسب الروح فى كونه وعينه إليــه تعالى . وعيسى ليس كـذلك ، فإنه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحى ، وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله . فالموجودات كلها كلمات الله التى لا تنفد[٤] ، فإنها عن « كن » ، وكن كلمة الله . فهل تنسب الـكلمة إليه بحسب ما هو عليـه فلا تعلم ماهيتها ، أو يَنْزِل هو تعالى إلى صورة من يقول « كن » فيـكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التى نَزَل إليهـا وظهر فيها ؟ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحـد ، وبعضهم[٥] إلى الطرف الآخر ، وبعضهم يحار فى الأمر ولا يدرى . وهذه مسألة لا يمكن أن تُعْرَف إلا ذوقا كأبى يزيد[٦] حين نفخ فى النملة التى قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمَنْ ينفخ فنفخ فـكان عيسوى المشهد . وأما الإحياء المعنوى بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة[٧] العليَّة النورية التى

(١) ا : فنسبه (٢) ن : البشرة (٣) ب : الأنسية (٤) ا : تنفذ بالذال
(٥) ن : وبعضهم يذهب . (٦) ا : أبى يزيد رحمه الله تعالى ؟ ب : أبى يزيد البسطامى
(٧) ن الدائمة العلية ـ ب الإلهية الذاتية العلية .

قال الله فيها « أوَ مَنْ كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس » فكلُّ من أحيا[١] نفسا ميتة بحياة علمية[٢] فى مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله ، فقد أحياه بها وكانت له نورا يمشى به فى الناس أى بين أشكاله فى الصورة .

فلولاه ولولانا لما كان الذى كانا

فإنا أعبُدٌ حقا وإن الله مولانا

وإنا عينه فاعلمْ وإذا ما قلت إنسانا ١٣

فلا تُحْجَبْ بإنسان فقد أعطاك برهانا

(٥٩ — ب) فكنْ حقا وكنْ خلقا تكن بالله رحمانا

وغذ خلقه منه تكن رَوْحاً وريحانا ١٤

فأعطيناه ما يبدو به فينا وأعطانا

فصار الأمر مقسوما بإياه وإيانا

فأحياه الذى يدرى بقلبى حين أحيانا

فكنا فيه أكوانا وأعيانا وأزمانا

وليس بدائم فينا ولكن ذاك أحيانا

ومما يدل على ما ذكرناه فى أمر النفخ الروحانى مع صورة البشر العنصرى هو[٣] أن الحق وصف نفسه بالنَّفَس الرحمانى ولا بد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفةَ جميعُ ما تستلزمه تلك الصفة . وقد عرفت أن النَّفَسَ فى المتنفس ما يستلزمه.

---

(١) ب : يحيى (٢) ب : علمه (٣) ا : فلأن

فلذلك قبل النَّفَس الإلٰهي صور العالم ، فهو[1] لها كالجوهر الهيولانى ؛ وليس إلا عين الطبيعة. فالعناصر[2] صورة من صور الطبيعة[2]. وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة وهى الأرواح العلوية التى فوق السموات السبع.. وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهى عنصرية ، فإنها من دخان[3] العناصر المتولد عنها ، وما تكوّن[4] عن كل سماء من الملائكة فهو منها ، فهم عنصريون ومَنْ فوقهم طبيعيون : ولهذا وصفهم الله بالاختصام — أعنى الملأ الأعلى — لأن الطبيعة متقابلة ، والتقابل الذى فى الأسماء الإلٰهية (٦٠ — ا) التى هى النِّسَب ، إنما أعطاه النَّفَس. ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغِنَى عن العالمين .؟ فلهذا أُخرِجَ العالم على صورة من أوجدهم ، وليس إلا النَّفَس الإلٰهى . فبما فيه من الحرارة علا ، وبما فيه من البرودة والرطوبة سَفُلَ ، وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل . فالرسوب للبرودة والرطوبة . ألا ترى الطبيب إذا أراد سَقْيَ دواء لأحد ينظر فى قارورة مائه، فإذا رآه راسباً علم أن النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع فى النجح[5] . وإنما يرسب لرطوبته[6] وبرودته الطبيعية . ثم إن هذا الشخص الإنسانى عَجَنَ[7] طينته بيديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يمينا[8] ، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ، ولو لم يكن[9] إلا كونهما اثنين أعنى يدين ، لأنه لا يؤثر فى الطبيعة إلا ما[10] يناسبها وهى متقابلة . فجاء باليدين : ولما أوجده باليدين سماه بَشَراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه . وجعل ذلك من

---

(١) ا : فهى (٢ — ٢) ب : ساقط (٣) إشارة إلى قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » (٤) ا : يكون بالياء (٥) ن : النضج (٦) ب : من قوله « لرطوبته » إلى قوله « بيديه » ساقطة فى ب (٧) أى الله (٨) ا : يمين (٩) أى الفرقان (١٠) ن ما كان

عنايته بهذا النوع الإنسانى فقال لمن أبى عن السجود له « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدىّ استكبرت » على من هو مثلك — يعنى عنصريا — أم كنت من العالين » عن[1] العنصر ولست كذلك. ويعنى بالعالين من علا بذاته عن أن يكون فى نشأته النورية عنصريا وإن كان طبيعيا . فما فَضَل الإنسانُ غيرَه من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرا من طين ؛ فهو أفضل نوع من كل ما خلق[2] (٦٠ — ب) من العناصر من غير مباشرة . والإنسان فى الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية ؛ والملائكةَ العالون خير من هذا النوع الإنسانى بالنص الإلهى . فمن أراد أن يعرف النَّفَسَ الإلهى فليعرف العالم فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذى ظهر فيه : أى العالم ظهر فى نَفَسِ الرحمن الذى نفَّس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من[3] عدم ظهور آثارها بظهور آثارها . فامتنَّ على نفسه بما أوجده فى نَفَسِه ؛ فأول أثر كان للنَّفَس إنما كان فى ذلك الجناب ، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد . ٢٠

٢١

فالكل فى عين النَّفَس   كالضوء فى ذات الغلس

والعلم بالبرهان فى   سلخ النهار لمن نعس

فيرى الذى قد قلته   رؤيا تدل على النَّفَس

فيريحه من كل غم   فى تلاوته «عبس»

ولقد تجلى للذى   قد جاء فى طلب القبس

فرآه نارا وهو نو   ر فى الملوك وفى العسس

---

(١) ب : عنه   (٢) ا : تضيف « الله » فى الهامش   (٣) ب : عن

فإذا فهمت مقالتى تعلم بأنك مبتئس[١]
لو كان[٢] يطلب غير ذا لرآه فيه وما نكس

(٦١ — ا) وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق فى مقام « حتى نعلم » ويعلم ، استفهمها عما نسب إليها هل هو حق أم لا مع علمه الأول بهل وقع ذلك الأمر أم لا فقال له «أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله». فلابد فى الأدب من الجواب للمستفهم لأنه لما تجلى له فى هذا المقام وهذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب فى التفرقة بعين الجمع ، فقال : وقدَّم التنزيه « سبحانك » فحدد بالكاف التى تقتضى المواجهة والخطاب « ما يكون لى » من حيث أنا لنفسى دونك « أن أقول ما ليس لى بحق » أى ما تقتضيه هويتى ولا ذاتى . « إن كنت قلته فقد علمته » لأنك أنت القائل ، ومن قال أمرا فقد علم ما قال ، وأنت اللسان الذى أتكلم به كما أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه فى الخبر الإلهى فقال « كنت لسانه الذى يتكلم به » . فجعل هويته عين لسان المتكلم ، ونسب الكلام إلى عبده . ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله « تعلم ما فى نفسى » والمتكلم الحق ، ولا أعلم مافيها. فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر . « إنك أنت » فجاء بالفصل[٣] والعماد تأكيدا للبيان واعتمادا عليه ، إذ لا يعلم الغيب إلا الله . ففرق[٤] وجمع ، ووحّد وكثر ، ووسّع وضيق ثم قال متمما للجواب «ماقلت لهم إلا ما أمرتنى به» فنفى أولا[٥] مشيرا إلى أنه ما هو[٦] . ثم أوجب القول

(١) ىه مقتبس بالقاف (٢) أى موسى — يطلب غير ذا ، أى غير النار
(٣) أى ضمير الفصل والعماد وهو « أنت » (٤) ب : وفرق (٥) ىه : ساقطة
(٦) جميع الشروح : ما هو ثمة ، ولكن ثمة ساقطة من المخطوطات الثلاثة

(٦١ — ب) أدبا مع المستفهم ، ولو لم يفعل ذلك[1] لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشاه من ذلك ، فقال « إلا ما أمرتنى به » وأنت المتكلم على لسانى وأنت لسانى. فانظر إلى هذه التنبئة[2] الروحية الإلهية ما ألطفها وأدقها ؛ « أن اعبدوا الله » فجاء بالاسم « الله » لاختلاف العباد فى العبادات واختلاف الشرائع ؛ لم يخص اسما خاصا دون اسم ، بل جاء بالاسم الجامع للكل . ثم قال « ربى وربكم » ، ومعلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر ، فلذلك فصّل بقوله « ربى وربكم » بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب . « إلا ما أمرتنى به » فأثبت نفسه مأمورا وليست سوى عبوديته[3] ، إذ لا يؤمر الا مَنْ يتصوّر منه الامتثال وإن لم يفعل . ولما كان الأمر ينزل بحكم المراتب ، لذلك ينصبغ كل من ظهر فى مرتبة مّا بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة : فمرتبة المأمور لها حكم يظهر فى كل مأمور ، ومرتبة الآمر لها حكم يبدو فى كل آمر . فيقول الحق « أقيموا الصلاة » فهو الآمر والمكلَّف المأمور . ويقول العبد « رب اغفر لى » فهو الآمر والحق المأمور. فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلبه[4] العبد من الحق بأمره[5] . ولهذا كان كل دعاء مجابا[6] ولا بد ، وإن تأخر كما يتأخر بعض المكلفين ممن أقيم مخاطَباً بإقامة الصلاة فلا يصلى فى وقت فيؤخر الامتثال (٦٢ — ا) ويصلى فى وقت آخر إن كان متمكنا من ذلك . فلابد من الإجابة ولو بالقصد . ثم قال « وكنت عليهم » ولم يقل على نفسى معهم كما قال ربى وربكم . « شهيدا ما دمت فيهم » لأن الأنبياء

---

(١) ا ب : كذلك (٢) هذه هى قراءة القيصرى وقد أخذت بها (شرح القيصرى ص ٢٦٨) . أما المخطوطات الثلاثة فتقرؤها : التنبية وهى قراءة يخطئها هذا الشارح (٣) ا : عبودية (٤) يطلب : فى المخطوطات الثلاثة (٥) أى أمر العبد (٦) ب ن ا : يجاب

شهداء على أممهم ماداموا[١] فيهم . « فلما توفيتنى » : أى رفعتنى إليك وحجبتهم عنى[٢] وحجبتنى عنهم « كنت أنت الرقيب عليهم » فى غير مادتى، بل[٣] فى موادهم إذ كنت بصرهم الذى يقتضى المراقبة . فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه . وجعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له فأراد أن يفصل بينه و بين ربه حتى يعلم أنه هو لكونه عبدا[٤] وأن الحق هو الحق لكونه ربًّا له ، فجاء لنفسه بأنه شهيد وفى الحق بأنه رقيب ؛ وقدمهم فى حق نفسه فقال « عليهم شهيدا ما دمت فيهم » إيثارا لهم فى التقدم وأدبا ، وأخّرهم فى جانب الحق عن الحق فى قوله « الرقيب عليهم » لما يستحقه الرب من التقديم بالرتبة . ثم أعلم[٥] أن للحق الرقيب الاسمَ الذى جعله عيسى لنفسه وهو الشهيد فى قوله عليهم شهيدا. فقال وأنت على كل شىء شهيد» . فجاء «بكل» للعموم و«بشىء» لكونه أنكر النكرات. وجاء بالاسم الشهيد، فهو الشهيد على كل[٦] مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود . فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على (٦٢ ب) قوم عيسى حين قال «وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم». فهى شهادة الحق فى مادة عيسوية كما ثبت أنه لسانه وسمعه و بصره . ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية : أما كونها عيسوية فإنها قول عيسى بإخبار الله عنه فى كتابه ؛ وأما كونها محمدية فلموقعها[٧] من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذى وقعت منه ، فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل[٨] إلى غيرها حتى طلع الفجر . « إن تعذبهم فإنهم عبادك وأن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم . و « هم » ضمير الغائب كما أن «هو» ضمير الغائب

---

(١) به : ما كانوا (٢) « وحجبتهم عنى » ساقطة فى به (٣) به : ساقطة
(٤) ب : عبدا فى الواقع (٥) ا : ساقطة (٦) ا : كل شىء
(٧) ب : فلوقوعها (٨) ب : ـ عد (٩) به : للغائب

كما قال « هم الذين كفروا » بضمير الغائب ، فكان[1] الغيب سترا لهم عما يراد بالمشهود ٢٥
الحاضر . فقال « إن تعذبهم » بضمير الغائب وهو عين الحجاب الذى هم فيه عن الحق .
فذكّرهم الله قبل حضورهم حتى إذا حضروا تكون الخيرة قد تحكمت فى العجين ٢٦
نصيرته مثلها . « فإنهم عبادك » فأفرد الخطاب للتوحيد الذى كانوا عليه . ولا ذلة أعظم
من ذلة العبيد[2] لأنهم لا تصرف لهم فى أنفسهم . فهم[3] بحكم ما يريده[4] بهم سيدهم
ولا شريك له فيهم فإنه قال « عبادك » فأفرد . والمراد بالعذاب[5] إذ لا لهم ولا أذل
منهم لكونهم عبادا . فذواتهم تقتضى أنهم أذلاء ، فلا تذلهم فإنك لا تذلهم بأدون
مما هم فيه من كونهم عبيدا . « وإن تغفر لهم » أى تسترهم عن إيقاع العذاب الذى
يستحقونه بمخالفتهم[6] أى تجعل لهم غفرا[7] يسترهم عن ذلك ويمنعهم منه .
« فإنك أنت العزيز[8] » (٦٣ — ١) أى المنيع الحمى . وهذا الاسم إذا أعطاه الحق
لمن أعطاه من عباده تسمى الحق بالمعز ، والمعطَى له هذا الاسمُ بالعزيز . فيكون منيع
الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب . وجاء بالفصل والعماد أيضا
تأكيدا للبيان ولتكون الآية على مساق واحد فى قوله « إنك أنت علام الغيوب »
وقوله « كنت أنت الرقيب عليهم » . فجاء أيضا « إنك أنت العزيز الحكيم » .
فكان سؤالا من النبى عليه السلام وإلحاحا منه على ربه فى المسألة ليلته الكاملة
إلى طلوع الفجر يرددها[9] طلبا للاجابة . فلو سمع الإجابة فى أول سؤال ما كرّر .
فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضا مفصلا فيقول له فى

---

(١) ب : وكان (٢) ا : العبد (٣) ا : ساقطة (٤) ا : ما يريد
(٥) ا : بالعباد (٦) ب بمخالفهم (٧) ب : غفورا (٨) ا : العزيز الحكيم
(٩) ب : يردها .

عرَض عرَض[١] وعين عين « إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم » . فلو رأى فى ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وإيثار جنابه لدعا عليهم لَا لَهُمْ . فما عرض عليه إلا ما استحقوا[٢] به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه[٣] . وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده فى دعائه إياه أخّر الإجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حبا فيه لا إعراضا عنه ، ولذلك[٤] جاء بالاسم الحكيم ؛ والحكيم هو الذى يضع الأشياء مواضعها[٥] ولا يَعْدِل بها عما تقتضيه وتطلبه حقائقها بصفاتها . فالحكيم العليم[٦] بالترتيب . فكان صلى الله عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى . فمن تلا (٦٣ — ب) فهكذا[٧] يتلو ، وإلا فالسكوت أولى به . وإذا وفق الله عبدا[٨] إلى النطق[٩] بأمر ما فما وفقه الله إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته ، فلا يستبطىء أحد ما يتضمنه ما وُفق له ، وليثابر مثابرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الآية فى جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو بِسَمْعِهِ كيف شئت أو كيفَ أسمعك الله الإجابة . فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك ، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك .

---

(١) ا : عرض عليه — ه : عرض فقط (٢) ا : يستحقوا (٣) ه : لغيره
(٤) ا ، ه : وكذلك (٥) ت : فى مواضعها (٦) أى الذى يعلم الترتيب
(٧) ه : بها بدلا من هكذا (٨) ب ، ه العبد (٩) ب ، ه : نطق

١٦ — فص حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية .

« إنه » يعنى الكتاب « من سليمان ؛ وإنه » أى مضمون الكتاب « بسم الله الرحمن الرحيم » . فأخذ بعض الناس فى تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ولم يكن كذلك . وتكلموا فى ذلك بما لا ينبغى مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه . وكيف يليق[1] ما قالوه[2] وبلقيس تقول فيه « ألقِىَ إلىَّ كتاب كريم » أى يكرُمُ عليها[3] . وإنما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه . فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له . فلم يكن يحمى الكتابَ عن الأحراق لحرمة[4] صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله عز وجل ولا تأخيره . (٦٤ — ١) فأتى سليمان بالرحمتين : رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم . فامتن بالرحمن وأوجب بالرحيم . وهذا الوجوب من الامتنان . فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن . فإنه[5] كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التى يأتى بها هذا العبد ، حقا على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة — أعنى رحمة الوجوب . ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم مَنْ هو العامل منه . والعمل مقسَّم على ثمانية أعضاء من الإنسان . وقد أخبر الحق أنه تعالى هُوِيَّة كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحق ، والصورة

---

(١) ب : ما يليق (٢) ن : ما قالوا (٣) ن : علينا (٤) ا ، ب : بحرمة بالباء — وفى العبارة تقديم وتأخير تقديره فلم يكن يحمى الكتاب عن الإحراق تقديم اسمه (أى اسم سليمان) لحرمة صاحبه ولا تأخيره (٥) ا : فإنه تعالى

للعبد، والهوية مدرجة فيه أى فى اسمه لا غير لأنه تعالى عين ما ظهر . وسمى خلقا و به كان الاسم الظاهر والآخر للعبد ؛ و بكونه لم يكن ثم كان . و بتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول . فإذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن . وهذه معرفة لا يغيب عنها سليمان ، بل هى من المُلْك الذى لا ينبغى لأحد من بعده ، يعنى الظهور به فى عالم الشهادة . فقد أوتى محمد صلى الله عليه وسلم ماأوتيه سليمان، وما ظهر به : فمكّنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت (٦٤— ب) الذى جاءه بالليل ليفتك[١] به فهمّ بأخذه وربطه بسارية من سوارى المسجد حتى يصبح فتلعب به ولدان المدينة ، فذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله[٢] خاسئا . فلم يظهر عليه السلام بما أُقدِرَ عليه وظهر بذلك سليمان[٣] . ثم قوله « مُلْكاً » فلم يعم، فعلمنا أنه يريد ملكا ما . ورأيناه قد شورك فى كل جزء جزء من الملك الذى أعطاه الله ، فعلمنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلك ، و بحديث[٤] العفريت ، أنه ما اختص إلا بالظهور. وقد يختص بالمجموع والظهور . ولو لم يقل صلى الله عليه وسلم فى حديث العفريت « فأمكننى الله منه » لقلنا إنه لما همّ بأخذه ذكّره[٥] الله دعوة سليمان ليعلم أنه لا يُقدِره الله على أخذه . فرده الله خاسئا . فلما قال فأمكننى الله منه علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه . ثم إن الله ذكّره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه ، فعلمنا من هذا أن الذى لا ينبغى لأحد من الخلق بعد سليمان الظهورُ بذلك فى العموم . وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان فى الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم . فقيد

---

(١) ب : ليفضل به (٢) ا : + تعالى (٣) ا : + عليه السلام (٤) بحديث من غير الواو (٥) ب : ذكر .

رحمة الوجوب (٦٥ — ا) وأطلق رحمة الامتنان فى قوله تعالى « ورحمتى وسعت كلّ شىء » حتى الأسماء الإلٰهية ، أعنى حقائق النسب. فامتن علينا بنا . فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلٰهية والنسب[١] الربانيــة . ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا وأعلمنا بأنه[٢] هويتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه . فمــا خرجت[٣] الرحمة عنه . فعلى من امتن وما ثَمّ إلا هو ؟ إلا أنه لا بد من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق فى العلوم ، حتى يقال إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين . ومعناه معنى نقص تعلق الإرادة عن تعلق العلم ؛ فهذه مفاضلة فى الصفات الإلٰهية ، وكمال تعلق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلق[٤] القدرة . وكذلك السمع[٥] والبصر الإلٰهى . وجميع الأسماء الإلٰهية على درجات فى تفاضل بعضها على بعض . كذلك تفاضُلُ ما ظهر فى الخلق من أن يقال هذا أعلم من هــذا مع أحدية العين . وكما أن كل اسم إلٰهى إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعتَّه بها ، كذلك فيما يظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوضل به . فكل جزء من العالَم مجموع العالَم ، أى هو قابل لحقائق متفرقات[٦] العالم كله[٧] ؛ فلا يقدح قولنا إن زيدا دون عمرو فى العلم أن تكون هوية الحق عين زيد وعمرو ، وتكون (٦٥ — ب) فى عمرو[٨] أكمل وأعلم منه فى زيد ، كما تفاضلت الأسماء الإلٰهية وليست غير[٩] الحق . فهو تعالى من حيث هو عالم أعم فى التعلق من حيث ما هو مريد وقادر ، وهو هو ليس غيره . فلا تعلمه هنا يا ولىّ وتجهله هنا ، وتثبته هنا وتنفيه هنا إلا إن أثبتَّه بالوجه الذى أثبت نفســه ، ونفيتَه عن كذا بالوجه الذى نفى نفسه كالآية الجامعة للنفى والإثبــات فى حقه حين

٦

٧

---

(١) ن : النسب من غير الواو (٢) ب : أنه هو (٣) ب أخرجت
(٤) ن : بعض تعلق (٥) ن : السمع الإلهى (٦) ب : مفترقات
(٧) ب : ساقطة (٨) ب : ويكون عمرو (٩) ب : عين الحق

قال « ليس كمثله شيء » فنفى ؛ « وهو السميع البصير » فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان : وما ثمَّ إلا حيوان إلا أنه بطن فى الدنيا عن إدراك بعض الناس، وظهر فى الآخرة لكل الناس ، فإنها الدار[١] الحيوان ، وكذلك الدنيا إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله[٢] بما يدركونه من حقائق العالم . فمن عم ادراكه كان الحق فيه أظهر فى الحكم ممن ليس له ذلك العموم . فلا تُحْجَب بالتفاضل وتقول لا يصح كلام من يقول إن الخلق[٣] هوية الحق بعد ما أريتك التفاضل فى الأسماء الإلٰهية التى لا تشك أنت أنها هى الحق ومدلولها المسمى بها وليس إلا الله تعالى . ثم إنه كيف يقدِّم سليمانُ اسمه على اسم الله كما زعموا (٦٦ — ١) وهو من جملة من[٤] أوجدته الرحمة : فلا بد أن يتقدم الرحمنُ الرحيمُ ليصح استناد المرحوم . هذا[٥] عكس الحقائق : تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم فى الموضع الذى يستحقه . ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب ؛ وما عملت[٦] ذلك إلا لتعلِّم أصحابها أن لها اتصالا إلى أمور لا يعلمون طريقها ، وهذا من التدبير الإلٰهى فى الملك ، لأنه إذا جُهِلَ طريق الإخبار الواصل للملِك خاف أهل الدولة على أنفسهم فى تصرفاتهم ، فلا يتصرفون إلا فى أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف . فلو تعين لهم على يدى مَنْ تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه[٧] وأعظموا له الرُّشا حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملكهم . فكان قولها « أُلقِىَ إلىَّ » ولم تسمِّ من ألقاه سياسة[٨] منها أورثت الحذر منها فى أهل مملكتها وخواص

---

(١) ن : الذات (٢) ب : ساقطة (٣) ب : الحق (٤) ا : ما
(٥) ن : هكذا (٦) ن : علمت — ب : علت (٧) ن : لصانعوه (٨) ن : سياسة

مدبِّريها[١] ؛ وبهذا استحقت التقدم[٢] عليهم . وأما[٣] فضل العالِم من الصنف الإنسانى على العالِم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء ، فمعلوم بالقدر الزمانى : فإن رجوع الطرف (٦٦ — ب) إلى الناظر به[٤] أسرعُ من قيام القائم من مجلسه ، لأن حركة البصر فى الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه ، فإن الزمان الذى يتحرك فيه البصر عين الزمان الذى يتعلق بمُبْصَره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور[٥] : فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة ، وزمان رجوع طرفه إليه هو[٦] عين زمان عدم إدراكه . والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك : أى ليس له هذه السرعة . فكان آصف ابن برخيا أتم فى العمل من الجن ؛ فكان[٧] عين قول آصف بن برخيا عين الفعل فى الزمن الواحد . فرأى[٨] فى ذلك الزمان بعينه سليمانُ عليه السلام عرشَ بلقيس مستقِراً عنده لئلا يتخيل أنه أدركه وهو فى مكانه من غير انتقال . ولم يكن عندنا باتحاد[٩] الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا ١١

من عرَفه وهو قوله تعالى « بل هم فى لَبْسٍ من خلق جديد . ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راءون له . وإذا كان هذا كما ذكرناه ، فكان[١٠] زمان عدمه (أعنى عدم العرش) من مكانه عين وجوده عند سليمان، من تجديد الخلق مع الأنفاس. ١٢

ولا (٦٧ — ا) علم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه فى كل نَفَس لا يكون ثم يكون . ولا تقل « ثُم » تقتضى المهلة ، فليس ذلك بصحيح[١١] ، ١٣

---

(١) ب : مدبرها (٢) ا : التقديم (٣) ا : وما (٤) ن : فيه
(٥) ن : والمنظور إليه (٦) ب ، ن : هو ساقطة (٧) ب : وكان
(٨) ا : فرآه (٩) ا : بإيجاد (١٠) ن : فكل (١١) ب : بصحيح

وإنما « ثم » تقتضى تقـدم الرتبة العِلِّية عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر :

* كهز الردينى ثم اضطَرَبْ *

وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك . وقد جاء بثم ولا مهـلة . كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس : زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد الأعراض فى دليـل الأشاعرة . فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكل المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفاً فى قصته . فلم يكن لآصف من الفضل فى ذلك إلا حصول التجديد فى مجلس سليمان عليه السلام . فما قطع العرشُ مسافة ، ولا زويت له أرض ولا خرقها لمن فهم ما ذكرناه . وكان ذلك على يدى بعض أصحاب[1] سليمان ليكون أعظمَ لسليمان عليه السلام فى نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابهـا . وسبب ذلك كون سليمان هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى « ووهبنا لداود سليمان » . والهبةُ عطاء الواهب بطريق الإنعام (٦٧ — ب) لا بطريق الجزاء الوفاق أو الاستحقاق . فهو النعمة السابغة والحجة البالغة والضربة الدامغة . وأما علمه فقوله تعالى « ففهّمناها سليمان » مع نقيض الحـكم ، وكلا آتاه الله حكما وعلماً . فـكان علم داود علماً مؤتى آتاه الله ، وعلم سليمان علم الله فى المسألة إذ[2] كان الحاكمَ بلا واسطة . فـكان سليمان ترجمان حق فى مقعد صدق . كما أن المجتهد المصيب لحـكم الله الذى يحكم به الله فى المسألة لو تولاها بنفسه أو بما يوحى به لرسوله له أجران ، والمخطىء لهذا الحـكم المعين له أجر مع كونه علما وحكما . فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام فى الحـكم ، ورتبة داود عليه السلام . فما أفضلها من أمة . ولما رأت بلقيس عرشها

---

(١) ا : أصحابه (٢) ب : إذا

مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها ، « قالت كأنه هو » ، وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال[١] ، وهو هو ، وصدق الأمر ، كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي . ثم إنه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح . فقيل لها « ادخلي الصرح » وكان صرحاً[٢] أملس لا أمت[٣] فيه من زجاج . فلما رأته حسبته لجة أي ماء[٤] ، « فكشفت عن ساقيها » حتى لا يصيب الماء ثوبها . فنبهها (٦٨ - ا) بذلك على أن عرشها الذي رأته من هذا القبيل. وهذا غاية الإنصاف . فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها « كأنه هو » . فقالت عند ذلك « رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان » : أي إسلام سليمان : « لله رب العالمين » . فما انقادت لسليمان وإنما انقادت لله رب العالمين ، وسليمان من العالمين . فما تقيدت في انقيادها كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله، بخلاف فرعون فإنه قال « رب موسى وهارون » وإن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه ، ولكن لا يقوى قوته فكانت أفقه من فرعون في الانقياد لله وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال « آمنت بالذي آمنت به بنو إسرائيل » . فخصص ، وإنما خصص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم بالله «رب موسى وهارون» . فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت « مع سليمان » فتبعته . فما يمر بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك. كما نحن على الصراط المستقيم الذي الرب عليه لكون نواصينا في يده[٥] ويستحيل مفارقتنا إياه . فنحن معه بالتضمين ، وهو معنا بالتصريح ، فإنه قال «وهو معكم أينما كنتم » . ونحن معه بكونه آخذاً[٦] بنواصينا.

١٥

---

(١) ا ؟ ب : بالامتثال (٢) ا : الصرح (٣) ا : نبت (٤) ا : حسبته ماء
(٥) ن : بيده (٦) ا : آخذ

فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى[1] بنا من صراطه . فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم ، وهو صراط الرب تعالى . وكذا علمت بلقيس من سليمان فقالت « لله رب العالمين » وما خصصت عالمًا من عالم (٦٨ — ب) . وأما التسخير الذى اختص به سليمان وفضّل به غيره وجعله[2] الله له من الملك الذى لا ينبغى لأحد من بعده فهو كونه عن أمره . فقال « فسخرنا له الريح تجرى بأمره » . فما هو من كونه تسخيرا ، فإن الله يقول فى حقنا كلنا من غير تخصيص « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه » . وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن أمرنا بل عن[3] أمر الله . فما اختص سليمان — إن عقلت — إلا بالأمر من غير جمعية ولا همة ، بل بمجرد الأمر . وإنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهم[4] النفوس إذا أقيمت فى مقام الجمعية . وقد عاينا ذلك فى هذا الطريق . فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همة ولا جمعية . واعلم أيدنا الله وإياك بروح منه ، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أى عبد كان فإنه لا ينقصه[5] ذلك من ملك آخرته ، ولا يحسب عليه ، مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى . فيقتضى ذوق الطريق أن يكون قد عُجِّل له ما ادُّخر[6] لغيره ويحاسَبُ به إذا أراده فى الآخرة . فقال الله له « هذا عطاؤنا » ولم يقل لك ولا لغيرك ، « فامنن » أى أعط « أو أمسك بغير حساب » . فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله ذلك كان عن أمر ربه . والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهى كان الطالب[7] له الأجر التام على طلبه . والبارى تعالى إن شاء (٦٩ — ا) قضى حاجته فيما طلب[8] منه وإن شاء

(١) ن : ما شاء مشى (٢) ا : وجعل (٣) ن : ساقطة (٤) ا : لهم
(٥) ب : ساقطة (٦) ا : ما ادخره (٧) ن : للطالب وله (٨) ا : طلبه

أمسك ، فإن العبد قد وفّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيـــه ؛ فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به . وهذا سار فى جميع ما يسأل فيه الله تعالى ، كما[1] قال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم « قل رب زِدْنِي علما » . فامتثل أمر ربه فــكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن[2] يتأوله[3] علما كما تأول رؤياه لما رأى فى النوم أنه أوتى بقــدح لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب . قالوا فما أوّلته قال العلم . وكذلك لما أُسْرِىَ[4] به أتاه الملك بإناء فيه لبن و إناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له المَلَك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك . فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم ، فهو العلم تمثل فى صورة اللبن كجبريل تمثل[5] فى صورة بشر سوىّ لمريم . ولما قال عليه السلام « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا[6] » ١٧ نبّه على أنه كل ما يراه الإنسان فى حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم : خيـــال فلا بد من تأويله .

إنما الـكون خيـــال وهو حق فى الحقيقه

والذى يفهم هذا حاز أسرار الطريقه

فــكان صلى الله عليه وسلم إذا قدّم له لبن قال « اللهم بارك لنا فيــه وزدنا[7] منه » (٦٩ — ب) لأنه كان يراه صورة العلم ، وقد أُمِرَ بطلب الزيادة من العلم ؛ وإذا قدم له غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا[7] خيراً منه . فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلٰهى فإن الله لا يحاسبه به فى الدار الآخرة ، ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلٰهى فالأمر فيه إلى الله ، إن شاء حاسبه وإن شاء

---

(١) ن ، ب : وكما (٢) ا : لبنا (٣) ب ، ن : يتناوله (٤) ا : سرى

(٥) ب : ساقطة (٦) ب : تنبهوا (٧ — ٧) ساقطة فى ب

لم يحاسبه . وأرجو من الله في العلم خاصة أنه لا يحاسبه به. فإن أمره لنبيه عليه السلام بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمته : فإن الله يقول « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » . وأي أسوة أعظم من هذا التأسي لمن عقل عن الله تعالى . ولو نبهنا على[1] المقام السليماني على تمامه لرأيت أمرا يهولك الاطلاع عليه فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة[2] سليمان ومكانته وليس الأمر كما زعموا .

١٧ — فص حكمة وجودية في كلمة داودية

إعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصا إلهيا ليس فيها شيء من الاكتساب: أعني نبوة التشريع ، كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء ، ولا يُطلَبُ عليها منهم جزاء . فإعطاؤه إياهم على طريق الإنعام والإفضال . فقال تعالى ووهبنا (٧٠ — ا) له اسحق و يعقوب — يعني لإبراهيم الخليل عليه السلام ؛ وقال في أيوب « ووهبنا له أهله ومثلهم معهم » ؛ وقال في حق موسى « ووهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبيا » إلى مثل ذلك . فالذي تولاهم أوَّلا هو الذي تولاهم في عموم أحوالهم أو أكثرها ، وليس إلا اسمه الوهاب . وقال في حق داود « ولقد آتينا داود منا فضلا » فلم يقرن به جزاء يطلبه منه ، ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذي ذكره[3] جزاء . ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود ولم يتعرض لذكر داود ليشكره[4] الآل على ما أنعم به على داود . فهو في حق داود عطاء نعمة و إفضال ، وفي حق آله على غير ذلك لطلب المعاوضة فقال تعالى « اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور » . و إن كانت الأنبياء عليهم السلام

---

(١) ه : عن (٢) ا : بحالة — ه : حل (٣) ه : أعطاه (٤) ا : شكره

قد شكروا الله على ما أنعم به عليهم ووهبهم ، فلم يكن ذلك على طلب من الله ، بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه شكرا لمَّا غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . فلما قيل له فى ذلك قال : « أفلا أكون عبدا شكورا » ؟ وقال فى نوح « إنه كان عبدا شكورا » . فالشكور من عباد الله تعالى قليل . فأول نعمة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسما ليس فيه حرف (٧٠ — ب) من حروف الاتصال ، فقطعه عن العالم بذلك إخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم ، وهى الدال والألف والواو . وسَمَّى محمداً[١] صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصال والانفصال ، فوصله به وفصله عن العالم[٢] فجمع له بين الحالين[٣] فى اسمه كما جمع لداود بين الحالين[٣] من طريق المعنى ، ولم يجعل ذلك فى اسمه ، فكان ذلك اختصاصا لمحمد[٤] عَلَى داود عليهما السلام ، أعنى التنبيه عليه باسمه . فتم له الأمر عليه السلام من جميع جهاته . وكذلك فى اسمه أحمد ، فهذا من حكمة الله تعالى . ثم قال فى حق داود — فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه — ترجيع الجبال معه التسبيحَ ، فتسبح لتسبيحه ليكون له عملها . وكذلك الطير . وأعطاه القوة ونعته بها ، وأعطاه[٥] الحكمة وفصل الخطاب . ثم المنة الكبرى والمكانة الزلفى التى خصه الله بها التنصيص على خلافته . ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه وإن كان فيهم خلفاء فقال « يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى » أى ما يخطر لك فى حكمك من غير وحى منى « فيضلك عن

---

(١) ا : وسمى محمد (٢) ب : فوصله عن العالم (٣) ؟ (٣) ب : الحالتين
(٤) ب : بمحمد بالباء (٥) ن : أعطاه

سبيل الله » أى عن الطريق الذى أوحى بها إلى رسلى . ثم تأدب سبحانه معه فقال « إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » (٧١ — ا) ولم يقل له فإن ضللت عن سبيلى فلك عذاب شديد . فإن قلت وآدم عليه السلام قد نصّ على خـلافته ، قلنا ما نص مثل التنصيص على داود ، وإنما قال للملائكة « إنى جاعل فى الأرض خليفة » ، ولم يقـل إنى جاعل آدم خليفة فى الأرض . ولو قال ، لم يكن مثل قوله « جعلناك خليفة » فى حق داود ، فإن هذا محقق وذلك[١] ليس كذلك . وما يدل ذكر آدم فى القصة بعد ذلك على أنه عين ذلك الخليفة الذى نص الله عليه . فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر . وكذلك فى حق إبراهيم الخليل « إنى جاعلك للناس إماما » ولم يقل خليفة ، وإن كنا نعلم أن الامامة هنا[٢] خلافة ، ولـكن ماهى مثلها ، لأنه ما ذكرها[٣] بأخص أسمائها وهى الخلافة . ثم فى داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفةَ حكم ، وليس ذلك إلا عن الله فقال له فاحكم بين الناس بالحق ، وخلافة آدم قد لا تـكون من هذه المرتبة : فتـكون خلافته أن[٤] يخلُفَ من كان فيها قبل ذلك ، لا أنه نائب عن الله فى خلقه بالحـكم الإلهى فيهم ، وإن كان الأمر كذلك وقع ، ولـكن ليس كلامنا إلا فى التنصيص عليه والتصريح به . ولله فى الأرض خلائف عن الله ، وهم الرسل . وأما الخلافة اليوم فمن الرسل[٥] لا عن الله ، فإنهم ما يحكمون إلا بما شَرَعَ لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك . غير أن هنا دقيقةً (٧١ — ب) لا يعلمها[٦] إلا أمثالنا ، وذلك فى أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول عليه السلام . فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحـكم بالنقل عنه

---

(١) ىه : وذاك (٢) ىه : هاهنا (٣) ا ، ىه : لو ذكرها (٤) ا : أى
(٥) ب : الرسول (٦) ىه : لا يعلمه

صلى الله عليه وسلم أو[١] بالاجتهاد الذى أصله أيضا منقول عنه صلى الله عليه وسلم .
وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم ، فتكون المادة له
من حيث كانت المادة لرسوله صلى الله عليه وسلم . فهو فى الظاهر متبع لعدم مخالفته
فى الحكم ، كعيسى إذا نزل فحكم ، وكالنبى محمد صلى الله عليه وسلم فى قوله
« أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ، وهو[٢] فى حق ما يعرفه من صورة الأخذ
مختص موافق ، هو فيه بمنزلة ما قرره النبى صلى الله عليه وسلم من شرع من تقدم من
الرسل بكونه قرّره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنه شرع لغيره قبله .
وكذلك أخذُ الخليفة عن الله عينُ ما أخذه منه الرسول . فنقول فيه بلسان الكشف
خليفة الله و بلسان الظاهر خليفة رسول الله . ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما نص بخلافة عنه إلى أحد . ولا عيّنه لعلمه أن فى أُمته من يأخذ الخلافة عن ربه
فيكون خليفة عن الله مع الموافقة فى الحكم المشروع . فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم
لم يحجر الأمر . فلله خلفاء فى خلقه يأخذون من معدن الرسول والرسلِ ما أخذته
(٧٢ — ا) الرسلُ عليهم السلام ، ويعرفون[٣] فضل المتقدم هناك لأن الرسول
قابل للزيادة : وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التى لو كان الرسولَ[٤] قبلها .
فلا يعطى من العلم والحكم فيما شَرّع إلا ما شُرِّع[٥] للرسول خاصة ؛ فهو فى الظاهر
متّبع غير مخالف ، بخلاف الرسل . ألا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه
لا يزيد على موسى ، مثل ما قلناه فى الخلافة اليوم مع الرسول ، آمنوا به وأقروه :

---

(١) ا ، ب : وبالاجتهاد (٢) ب : ساقطة — « وهو » فى النص تشير إلى الآخذ عن الله وهى مبتدأ خبره مختص (٣) ب : وتعرفون (٤) أى لو كان ذلك الخليفة رسولا لقبلها ؛ أو « كان » تامة والرسول فاعل ، أى التى لو وجد الرسول قبلها (٥) « إلا ما شرع » ساقط فى ب .

فلما زاد حكما أو نسخ حكما كان قد قرره موسى — لكون عيسى رسولا — لم يحتملوا ذلك لأنه خالف[١] اعتقادهم فيه ؟ وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه فطلبت قتله، فكان من[٢] قصته ما أخبرنا الله فى كتابه العزيز عنه وعنهم . فلما كان رسولا قبل الزيادة ، إما بنقص حكم قد[٣] تقرر ، أو زيادة حكم . على أن النقص زيادة حكم بلا شك . والخلافة اليوم ليس لها هـذا المنصب وإنما تنقص أو تزيد على الشرع الذى تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذى شُوفِهَ[٤] به محمد صلى الله عليه وسلم ، فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثا[٥] ما فى الحكم فيُتَخَيَّل أنه من الاجتهاد وليس كذلك : وإنما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم ؛ ولو ثبت لحكم به . وإن كان الطريق فيـه العدل عن العدل (٧٢ — ب) فما هو[٦] معصوم من الوهم ولا من النقل على المعنى . فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم ، وكذلك يقع من عيسى عليـه السلام ؛ فإنه إذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذى كان عليه عليه[٧] السلام، ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة فى النازلة الواحدة . فنعلم[٨] قطعا أنه لو نزل وحى لنزل بأحد الوجوه ، فذلك هو الحكم الإلهى . وما عداه وإن قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج[٩] عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها . وأما قوله عليه السلام إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخِر منهما — هـذا فى الخلافة الظاهرة التى لها السيف .

---

(١) ب : يخالف (٢) ا : فى (٣) ا : ساقطة (٤) ا : شرعه لى

(٥) ا : حديثنا أما (٦) الضمير عائد على العدل (٧) ساقطة فى المخطوطات الثلاثة والضمير عائد على النبى (٨) ب : فيعلم (٩) ا : الحيرة .

وإن اتفقا فلا[١] بد من قتل أحدهما . بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها . وإنما جاء القتل فى الخلافة الظاهرة وإن[٢] لم يكن لذلك الخليفة[٣] هـذا المقام ، وهو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن عدل ـ فمن حكم الأصل الذى به تُخُيِّلَ وجود إلهين ، « ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » . وإن اتفقا : فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديرا لنفذ حكم أحدهما ، فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة ، والذى لم ينفذ حكمه ليس بإله[٤] . ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم فى العالم أنه حكم الله عز وجل ، وإن خالف الحكم المقرر فى الظاهر المسمى شرعا إذ لا ينفذ حكم إلا[٥] لله فى نفس الأمر ، لأن الأمر الواقع فى العالم إنما هو[٦] على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر ، وإن كان تقريره (٧٣ — ١) من المشيئة . ولذلك نفذ تقريره خاصة فإن[٧] المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به . فالمشيئة سلطانها عظيم ، ولهذا جعلها أبو طالب[٨] عرش الذات ، لأنها لذاتها تقتضى الحكم . فلا يقع فى الوجود شىء[٩] ولا يرتفع خارجا عن المشيئة ، فإن الأمر الإلهى إذا خولف هنا بالمسمى معصية ، فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكوينى[١٠] . فما خالف الله أحد قط فى جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة ؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم . وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه ، فيستحيل ألّا[١١] يكون . ولكن فى هـذا المحل الخاص ، فوقتا يسمى به[١٢] مخالفة لأمر الله ، ووقتا يسمى موافقة وطاعة لأمر الله . ويتبعه لسان

---

(١) ب : ساقطة (٢) ه : فإن (٣) الخليفة هنا هو الخليفة الظاهر لا الباطن

(٤) ه : بالإله (٥) ا : ساقطة (٦) من قوله « إلا الله » إلى قوله « إنما هو » ساقط فى ه (٧) ب : وإن (٨) أبو طالب المكى صاحب قوت القلوب : محمد بن على المتوفى سنة ٣٨٣ ببغداد (٩) ب : ساقطة (١٠) ب : التكوين (١١) ا ؟ ه : إلا أن

(١٢) ه : ساقطة

الحمد أو الذم على حسب ما يكون . ولما كان الأمر فى نفسه على ما قررناه ، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها . فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء ، وأنها سبقت الغضب الإلهى . والسابق متقدم ، فإذا لحقه هذا الذى حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها[١] سبق . فهذا معنى (٧٣ — ب) سبقت رحمته غضبه، لتحكم على ما وصل إليها فإنها فى الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية . فلابد من الوصول إليها ، فلابد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب ، فيكون الحكم لها فى كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها .

فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا   وإن لم يكن فهم فيأخذه عنا
فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد   عليه وكن بالحال فيه كما كنا
فمنه إلينا ما تلونا عليكم   ومنا إليكم ما وهبنا كم منا

وأما تليين الحديد فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد تليينَ النار الحديد . وإنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة ، فإن الحجارة تكسرها وتكلسها النار ولا تلينها . وما ألَانَ[٢] له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبيها من الله : أى لا يُتَّقى الشيء إلا بنفسه ؛ لأن الدرع يُتَّقَى بها السنان والسيف والسكين والنصل، فاتَّقَيْتَ الحديد بالحديد . فجاء الشرع المحمدى بأعوذ بك منك ، فافهم ، فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم والله الموفق .

---

(١) ا : غير ما   (٢) ـه : لان .

١٨ — فص حكمة نَفَسية في كلمة يونُسية

اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحا وجسما ونفسا خلقها الله على صورته ، فلا يتولى حَلّ نظامها إلا مَنْ خلقها ، إما بيده — وليس إلا ذلك[1] — أو بأمره . ومن تولاها بغير أمر الله (٧٤ — ا) فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها وسعى في خراب من أَمَرَهُ الله بعمارته . واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغَيْرة في الله . أراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مرارا ، فكلما فرغ منه تهدَّم ، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدى من سفك الدماء ، فقال داود يارب ألم يكن ذلك في سبيلك ؟ قال بلى ! ولكنهم أليسو عبادى ؟ قال يارب فاجعل بنيانه على يدى من هو منى ، فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان يبنيه . فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية ، وأن إقامتها أولى من هدمها . ألا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح إبقاء عليهم ، وقال « وإن جنحوا للسَّلْم فاجنح لها وتوكل على[2] الله » ؟ ألا ترى من[3] وجب عليه القصاص كيف شُرِّع لولى الدم أخذُ الفدية أو العفو ، فإن أَبَى حينئذ يقتل ؟ ألا تراه سبحانه[4] إذا كان أولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية أو عفا ، وباقي الأولياء لا يريدون إلا القتل ، كيف يراعَى من عفا (٧٤ — ب) ويرجَّح على من لم يعف فلا يقتل

---

(١) ا : ذاك — والجملة « وليس إلا ذلك » معترضه بين قوله : إما بيديه أو بأمره » . فكأنه قال إما بيديه أو بأمره وليس إلا ذلك (٢) « على الله » ساقطة في ا

(٣) ب : أن منه (٤) الكلام على تقدير قد قضى أو حكم أنه . . الخ

قصاصا ؟ ألا تراه عليه السلام يقول فى صاحب النِّسعة[١] « إنْ قتله كان مثله » ؟ ألا تراه يقول « وجزاء سيئة سيئة مثلها ؟ » فجعل القصاص سيئة ، أى يسوء ذلك[٢] الفعل مع كونه مشروعا . « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » لأنه على صورته . فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له ، وما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده فمن راعاه إنما يراعى الحق . وما يُذَمُّ الإنسان لعينه وإنما يذم الفعل منه ، وفعله ليس عينه ، وكلامُنا فى عينه . ولا فعل إلا لله ؛ ومع هذا ذُمَّ منها ما ذم وحُمِدَ منها ما حمد . ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله . فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع ، فإن[٣] ذم الشرع[٣] لحكمة يعلمها الله أو مَنْ أعلَمَه الله ، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع وإرداعا للمعتدى حدود الله فيه . « وَلَكُمْ فى القصاص حياة يا أولى الألباب » وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر[٤] النواميس الإلهية والحِكمية . وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذ لَكَ بذلك السعادة ، فإنه ما دام الإنسان حيا ، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذى خلق له . ومن سعى فى هدمه فقد سعى فى منع وصوله لما خلق له . وما أحسن ما قال رسول الله صلى الله (٧٥ — ا) عليه وسلم «ألَا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم ؟ ذكر الله » . وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه ، فإنه تعالى جليس من ذكره ، والجليس مشهود للذاكر . ومتى لم يشاهد الذاكر[٥] الحقَّ الذى هو جليسه

---

(١) ا ، ب ، ن : التسعة بالتاء — وهى بالنون . والنسعة بالكسر سير ينسج عريضا على هيئة أعنة النعال تشد به الرحال (القاموس المحيط) . والقصة أن النسعة كانت لرجل وجد مقتولا فرأى وليه نسعته فى يد رجل فأخذه بدم صاحبه فلما قصد قتله قال رسول الله : إن قتله كان مثله — أى فى الظلم

(٢) ا : ليسوء (٣ — ٣) ساقط فى ن (٤) ب : أسرار (٥) ن : هذا الذاكر

فليس بذاكر . فإنّ ذكر الله سارٍ فى جميع العبد لا مَنْ ذَكَرَهُ بلسانه خاصة . فإن الحق لا يكون فى ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة ، فيراه اللسان[١] من حيث لا يراه الإنسان : بما[٢] هو راء وهو البصر[٣] . فافهم هذا السّر فى ذكر الغافلين[٤] . فالذاكر من الغافل حاضر بلاشك ، والمذكور جليسه ، فهو يشاهده . والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر : فما هو جليس الغافل . فالإنسان[٥] كثير ما هو أحدى العين ، والحق أحدى العين كثير بالأسماء الإلٰهية : كما أن[٦] الإنسان كثير بالأجزاء : وما يلزم من ذكر جزء ما ذكرُ جزء آخر . فالحقّ جليس الجزء الذاكر منـه والآخر متصف بالغفلة عن الذكر . ولابد أن يكون فى الإنسان جزء يَذكُرُ به يكون[٧] الحق جليس ذلك الجزء[٨] فيحفظ باقى الأجزاء بالعناية . وما يتولى الحقُّ هدمَ هـذه النشأة بالمسمى موتا ؛ وليس بإعدام و إنما هو تفريق ، فيأخـذه إليه ، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه ، « و إليه يرجع الأمر كله » . فإذا أخذه إليه سوّى له مركباً غير هـذا المركب من جنس الدار التى (٧٥ — ب) ينتقل[٩] إليها ، وهى دار البقـاء لوجود الاعتدال : فلا يموت أبدا ، أى لا تفرَّق أجزاؤه . وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ، ولـكن فى النار إذ لابد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تـكون بردا وسلاما على من فيها . وهذا نعيمهم . فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين أُلقِىَ فى النار فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها و بما تَعَوَّد[١٠] فى علمه وتقرر من

٣

---

(١) ن + بما هو راء (٢) ا : فيا (٣) « وهو البصر » ساقط من ا ، ن
(٤) ن : فافهم ذكر الغافلين وافهم هذا السر فى ذكرهم (٥) ب : فإن الإنسان . ن : والإنسان (٦) ن : أما (٧) ب : ويكون (٨) ن : الجليس
(٩) ب : تنقل (١٠) ا : تعوذ بالنال .

أنها صورة تؤلم من جاورها[١] من الحيوان . وما علم مراد الله فيها ومنها فى حقه . فيجد وجود هذه الآلام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية فى حقه ؛ وهى نار فى عيون الناس . فالشيء الواحد يتنوع فى عيون الناظرين : هكذا هو التجلى الإلهى. فإن شئت قلت إن الله تجلى مثل هذا الأمر ، و إن شئت قلت إن العالَم فى النظر إليه وفيه مثلُ الحق فى التجلى، فيتنوع فى عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلى : وكل هذا سائغ فى الحقائق . ولو أن الميت والمقتول ـ أىَّ ميت كان أو أىَّ مقتول كان ـ إذا مات أو قُتِلَ لا يرجع إلى الله ، لم يقض الله بموت أحد[٢] ولا شرع قتله . فالكل فى قبضته : فلا فقدان فى حقه . فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته : فهو راجع إليه . (٧٦ – ا) على أن قوله « و إليه يرجع الأمر كله » أى فيه يقع التصرف ، وهو المتصرِّف ، فما خرج عنه شىء لم يكن عينه ، بل هويّتُه هو عين[٣] ذلك الشيء وهو الذى يعطيه الكشف فى قوله[٤] « و إليه يرجع الأمر كله » .

١٩ — فص حكمة غيبية فى كلمة أيوبية

اعلم أن سر الحياة سرى فى الماء فهو أصل العناصر والأركان ، ولذلك جعل الله « من الماء كل شىء حى » : وما ثم شىء إلا وهو حى ، فإنه ما من شىء إلا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه[٥] تسبيحه إلا بكشف إلهى . ولا يسبِّح إلا حى . فكل شىء حى . فكل شىء الماء أصله . ألا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه

(١) ب : جاوزها بالزاى . (٢) ب : واحد (٣) س : غير
(٤) ن : ساقطة . ب : قوله هو (٥) ن : يفقه .

منه تكوّن فطفا عليه فهو يحفظه من تحته ، كما أن الإنسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه ، فهو[١] سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه ، وهو قوله عليه السلام « لودليتم بحبل لهبط على الله ». فأشار إلى نسبة التحت إليه كما أن[٢] نسبة الفوق[٣] إليه فى قوله « يخافون ربهم من فوقهم » ، « وهو القاهر فوق عباده » . فله الفوق والتحت . ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان ، وهو على صورة الرحمن . ولا مطعم إلا الله ، وقد قال فى حق طائفة «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل» ، ثم نكر وعم[٤] فقال «وما أنزل إليهم من ربهم» فدخل فى قوله (٧٦ — ب) « وما أنزل إليهم من ربهم » كل حكم[٥] منزل على لسان رسول أو ملهم ، « لأكلوا من فوقهم » وهو المطعم من الفوقية التى نسبت[٦] إليه ، « ومن تحت أرجلهم » ، وهو المطعم من التحتية التى نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله عليه وسلم . ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده ، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحى . ألا ترى الحى إذا مات الموت العرفى تنحل أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص ؟ قال تعالى[٧] لأيوب « اركض برجلك هذا مغتسل » ، يعنى ماء ، « بارد » لما كان عليه من إفراط حرارة الألم ، فسكنه الله ببرد الماء . ولهذا كان الطب النقص من الزائد والزيادة فى الناقص . والمقصود[٨] طلب الاعتدال ، ولا سبيل إليه إلا أنه يقارب به . وإنما قلنا ولا سبيل إليه — أعنى الاعتدال — من أجل أن الحقائق والشهود تعطى التكوين مع الأنفاس على الدوام ، ولا يكون التكوين إلا عن ميل فى الطبيعة يسمى انحرافا أو تعفينا[٩] ، وفى حق الحق إرادة

(١) ب : وهو (٢) ا ، ن ، ه : ساقطة (٣) ا ، ن ، ه الفوقية
(٤) ب : وعم : وعمم (٥) ه : ذكر (٦) ا : تنسب (٧) ب : الله تعالى
(٨) ب : فالمقصود (٩) ا : تعنيفاً

وهى ميل إلى المراد الخاص دون غيره . والاعتدال يؤذن بالسواء فى الجميع ، وهذا ليس بواقع ، فلهذا مَنَعْنَا[1] من حكم الاعتدال . وقد ورد فى العلم الإلهى النبوى اتصاف الحق بالرضا والغضب ، و بالصفات . والرضا مزيل للغضب ، والغضب مزيل للرضا عن المرضى عنه (٧٧ — ا) والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب ؛ فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو[2] عنه راض . فقد اتصف بأحد الحكمين فى حقه وهو ميل . وما رضى الراضى عمن رضى عنــه وهو غاضب عليه ؛ فقد اتصف بأحد الحكمين فى حقه وهو ميل . و إنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما أبدا فى زعمه : فمــا لهم حكم الرضا من الله ، فصَحَّ المقصود . فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام و إن سكنوا النار ، فذلك رضا : فزال الغضب لزوال الآلام[3] ، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت . فمن غضب فقد تأذّى ، فلا يسعى فى انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذى كان عنده إلى المغضوب عليه . والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علوا كبيرا عن هذه الصفة على هذا الحد . و إذا كان الحق هُوِيَّةَ العالم ، فما ظهرت الأحكام كلها إلا منــه وفيه ، وهو قوله « و إليه يرجع الأمر كله » حقيقة وكشفا « فاعبده وتوكل عليه » حجابا وسترا . فليس فى الامكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله أى ظهر[4] وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية . فنحن صورته الظاهرة، وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها . فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه . فهو « الأول » بالمعنى « والآخر » بالصورة

---

(١) ا : منعناه (٢) ا : فهو (٣) ب : الألم (٤) ا : أى ظهر وجوده ، أى ظهر وجوده تعالى .

وهو « الظاهر » بتغير الأحكام والأحوال ، « والباطن » بالتدبير ، « وهو بكل شيء عليم » (٧٧ — ب) فهو على كل شيء شهيد ، ليعلَم عن شهود لا عن فكر . فكذلك علم الأذواق لا عن فكر[1] وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم أصلا . ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شرابا لإزالة ألم العطش الذى هو من النُّصْب والعذاب الذى مسه به الشيطان ، أى البعد عن الحقائق أن يدركها على ما هى عليه فيكون بإدراكها فى محل القرب . فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا بالمسافة . فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده ، أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان. فهو قرب بين البصر والمبصَر. ولهذا كنّى أيوب فى المس ، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس فقال البعيد منى قريب لحكمه[2] فىّ . وقد علمت أن البعد والقرب أمران إضافيان ، فهما نسبتان لا وجود لهما فى العين مع ثبوت أحكامهما فى البعيد والقريب . واعلم أن سر الله فى أيوب الذى جعله[3] عبرة لنا وكتابا مسطورا حاليًا[4] تقرؤه هذه الأمة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفا لها . فأثنى الله عليه — أعنى على أيوب — بالصبر مع دعائه فى رفع الضر عنه . فعلمنا أن العبد إذا دعا الله فى كشف الضر عنه لا يقدح فى صبره وأنه صابر وأنه نعم العبد كما قال تعالى « إنه أوّاب » أى رجاع إلى الله لا إلى الأسباب ، والحق يفعل عند ذلك بالسبب لأن العبد يستند[5] إليه، إذ الأسباب المزيلة لأمر ما كثيرة والمسبِّب واحد العين . فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سبب خاص (٧٨ — ا) ربما لا يوافق[6] علم الله فيه ، فيقول إن الله لم

---

(١) « لا عن فكر » ساقطة فى ن (٢) ن : بحكمه (٣) ا : جعله الله

(٤) ا : ساقطة . ب : خاليا — وهى بالحاء نسبة إلى الحال أى حال أيوب (٥) ب : يسند

(٦) ب لا يوافق ذلك .

يستجب لى وهو ما دعاه ، وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت . فَعمِلَ أيوب بحكمة الله إذ كان نبيا ، لِمَا عَلِمَ أن الصبر الذى هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة[1] ، وليس ذلك بحدٍّ للصبر عندنا . وإنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى الله . فحجب الطائفةَ نظرُهم فى أن الشاكى يقدح بالشكوى فى الرضا بالقضاء ، وليس كذلك ، فإن الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى[2] إلى الله ولا إلى غيره ، وإنما تقدح فى الرضا بالمقضى . ونحن ما[3] خوطبنا بالرضا بالمقضى . والضر هو المقضى ما هو عين القضاء . وعلم أيوب أن فى[4] حبس النفس عن الشكوى إلى الله فى رفع الضر مقاومَةَ القهر الإلٰهى، وهوجهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه ، فلا يدعو[5] الله فى إزالة ذلك الأمر المؤلم ، بل ينبغى له عند المحقق أن يتضرع ويسأل الله فى إزالة ذلك عنه ، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف : فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى فقال « إن الذين يؤذون الله ورسوله » . وأى أذًى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه أو عن مقام إلهى لا تعلمه لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك ، فيصح الافتقار الذى هو حقيقتك ، فيرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إياه فى رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة. (٧٨ — ب) كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له فى ذلك من لا ذوق له فى هذا الفن معاتبا له ، فقال العارف « إنما جوعنى لأبكى » . يقول إنما ابتلانى بالضر لأسأله فى رفعه عنى ، وذلك لا يقدح فى كونى صابرا : فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله ، وأعنى بالغير وجها خاصا من وجوه الله . وقد عين الله الحق

(١) يقول القاشانى الطائفة أى المتقدمين من الشرقيين من أهل الله (٢) ب : بالشكوى لا إلى
(٣) ب : فما (٤) ا ؟ ب : فى ذلك (٥) ا : يدعو إلى الله

وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية فتدعوه من ذلك الوجه فى رفع الضر لا من الوجوه الأخر المسماة أسبابا ، وليست إلا هو من حيث تفصيل[١] الأمر فى نفسه . فالعارف لا يحجبه سؤاله هويةَ الحق فى رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة . وهذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله ، فإن لله أمناء[٢] لا يعرفهم إلا الله ويعرف بعضهم بعضا . وقد نصحتك[٣] فاعمل وإياه سبحانه فاسأل .

٢٠ — فص حكمة جلالية فى كلمة يحيوية .

هذه حكمة الأولية فى الأسماء ، فإن الله سماه يحيى أى يحيا به ذكر زكريا . و« لم نجعل له من قبل سميا » فجمع بين حصول الصفة التى فيمن غَبَرَ ممن ترك ولدا يحيا به ذكره وبين اسمه بذلك . فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كالعلم الذوق ، فإن آدم حيى ذكره بشيث ونوحا حيى ذكره بسام ، وكذلك الأنبياء . ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العَلَم منه وبين الصفة (٧٩ — ا) إلا لزكريا[٤] عناية منه إذ قال « هب لى من لدنك وليا »، فقدم الحقّ على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار فى قولها « عندك بيتا فى الجنة » فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا ، لأنه عليه السلام آثر بقاء ذكر الله فى عقبه إذ الولد سر أبيه ، فقال « يرثنى ويرث من آل يعقوب » وليس ثَمَّ موروث فى حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله والدعوة إليه . ثم إنه بشره بما قدمه من

---

(١) ب : تفضيل بالضاد (٢) ن : أمثالا (٣) ن : نصحتك
(٤) ن : زكريا .

سلامه عليـــة يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا . فجاء بصفة الحياة وهى اسمه وأعلم بسلامه عليه، وكلامُهُ صدق فهو مقطوع به، وإن كان قول الروح «والسلام علىّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا» أكمل فى الاتحاد، فهذا أكمل فى الاتحاد[١] والاعتقاد وأرفع للتأويلات[٢] . فإن الذى انخرقت[٣] فيه[٤] العادة فى حق عيسى إنما هو النطق ، فقــد تمكن عقله وتكمل فى ذلك الزمان الذى أنطقه الله فيه . ولا يلزم المتمكن من النطق — على أى حالة كان — الصدقُ فيما به ينطق ، بخلاف[٥] المشهود له كيحيى. فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع فى العناية الإلهية به من سلام عيسى على نفسه ، وإن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه[٦] من الله فى ذلك وصدقه، إذ[٧] نطق فى معرض الدلالة على براءة أمه فى المهد . فهذا أحد الشاهدين ، والشاهد الآخر هو الجذع اليابس فسقط رطبا جنيًّا من غير فحل ولا تذكير (٧٩ — ب) ، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفى معتاد . لو قال نبى آيتى ومعجزتى أن ينطق هذا الحائط ، فنطق الحائط وقال فى نطقه تكذب ما أنت رسول الله، لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله، ولم يلتفت إلى ما نطق به الحائط . فلما دخل هــذا الاحتمال فى كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو فى المهد ، كان[٨] سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه[٨]. فموضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيــه إنه ابن الله — وفرغت الدلالة بمجرد النطق — وأنه عبد الله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوة . وبقى ما زاد فى حكم الاحتمال فى النظر العقلى حتى ظهر فى المستقبل صدقه فى جميع ما أخبر به فى المهد فتحقق ما أشرنا إليه .

(١) ا : الإيجاد — « فهذا أكمل » ساقطة فى ه (٢) ب : فى التأويلات
(٣) ب : انحرفت (٤) ه : به (٥) ب : ساقطة (٦) ه : قرينة
(٧) ب ؟ ه : إذا (٨ — ٨) ساقط فى ا ؟ ه

٢١ — فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

إعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما ، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب . فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه . ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله ، لذلك عمت رحمته كل عين ، فإنه برحمته التي رحمه بها قَبِلَ[١] رغبته في وجود عينه ، فأوجدها . فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما . والأسماء الإلهية من الأشياء ؛ وهي ترجع إلى عين واحدة . فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة[٢] للرحمة بالرحمة ، فأول شيء وسعته الرحمة نَفْسُها ثم الشيئية المشار إليها ، ثم شيئية (٨٠ — ا) كل موجود يوجد إلى مالا يتناهى دنيا وآخرة ، وعرضا وجوهرا ، ومركَّبا وبسيطا . ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملائمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجودا . وقد ذكرنا في الفتوحات[٣] أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود ، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم : وهو علم غريب ومسألة نادرة ، ولا يعلم تحقيقها[٤] إلا أصحاب الأوهام ، فذلك بالذوق عندهم . وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة .

٣

٤

٥

فرحمة الله في الأكوان سارية وفي الذوات وفي الأعيان جارية

مكانة الرحمة المثلى إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية

---

(١) « إذ قبل » في المخطوطات الثلاثة — وإذ لا وجود لها في جميع نسخ الشروح التي بين يدي. فالمعنى على وجود إذ : فإنه برحمته التي رحمه بها : أي موجود برحمته الخ ، وإذ قبل تعليل لوجوده وعلى حذفها يكون المعنى : فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته (٢) ن : الموجودة

(٣) الفتوحات المكية للمؤلف (٤) ب : بحقيقتها

فكل من[1] ذكرته الرحمة فقد سعد ، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة . وذكر الرحمة الأشياء[2] عين إيجادها إياها . فكل[3] موجود مرحوم . ولا تحجب ياولى عن إدراك ما قلناه بما ترى من أصحاب البلاء وما تؤمن به من آلام الآخرة التى لا تفتر عمن قامت به . واعلم أولا أن الرحمة إنما هى فى الإيجاد عامة . فبالرحمة بالآلام[4] أوجد الآلام[4] . ثم إن الرحمة لها أثر[5] بوجهين : أثر بالذات ، وهو إيجادها كل عين موجودة : ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض ؛ ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم : فإنها ناظرة فى عين كل موجود قبل وجوده . بل تنظره[6] فى عين ثبوته ، ولهذا رأت الحق المخلوق فى الاعتقادات عينا ثابتة فى العيون الثابتة فرحمته بنفسها[7] بالإيجاد . ولذلك قلنا إن الحق المخلوق[8] فى الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها نفسها[9] فى تعلقها بإيجاد الموجودين . ولها أثر آخر بالسؤال ، فيسأل المحجوبون (٨٠ — ب) الحق أن يرحمهم فى اعتقادهم ، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم ، فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنا . ولا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم[10] ؛ فلها الحكم ، لأن الحكم إنما هو فى الحقيقة المعنى القائم بالمحل . فهو[11] الراحم على الحقيقة . فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلا بالرحمة ، فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقا . فمن ذكرته الرحمة فقد رحم . واسم الفاعل هو الرحيم والراحم . والحكم[12] لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجبه المعانى لذواتها . فالأحوال لا موجودة ولا معدومة ، أى لا عين لها فى الوجود لأنها نسب[13] ، ولا

---

(١) ب : ما (٢) ن : للأشياء (٣) ب : وكل (٤ ، ٤) ب : بالألم
(٥) ب ، ن : الأثر (٦) ب : ينظره (٧) ا : بنفسه (٨) ا : المخلوق به
(٩) ب ، ن : بنفسها (١٠) ب : لهم (١١) ا : وهو
(١٢) ا : هو الحكم (١٣) ا ، ن : نسبه

معدومة فى الحكم لأن الذى قام به العلم يسمى عالما وهو الحال . فعالم ذات موصوفة
بالعلم ، ما هو عين الذات ولا عين العلم ، وما ثم إلا علم وذات قام بها هذا العلم .
وكونه عالما حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى . فحدثت[١] نسبة العلم إليه ، فهو
المسمى عالما . والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم ، وهى الموجبة للحكم ، وهى الراحمة[٢] .　١٠
والذى أوجدها فى المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به[٣] .
وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث ، فليس بمحل لايجاد الرحمة فيه . وهو الراحم ،
ولا يكون الراحم راحما إلا بقيام الرحمة به . فثبت أنه عين الرحمة . ومن لم يذق هذا
الأمر ولا كان له فيه قدم ما[٤] اجترأ أن يقول إنه عين الرحمة أو عين الصفة ، فقال
ما هو عين الصفة ولا غيرها . فصفات الحق عنده لا هى هو (٨١ — ا) ولا هى غيره؛
لأنه لا يقدر على نفيها ولا يقدر أن يجعلها عينه ، فعدل إلى هذه العبارة وهى[٥] حسنة،
وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال ، وهو القول بنفى أعيان الصفات وجودا
قائما بذات الموصوف . وإنما هى نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها
المعقولة . وإن كانت الرحمة[٦] جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهى مختلفة ، فلهذا　١١
يُسْأَلُ سبحانه أن يَرْحَمَ بكل اسم إلهى . فرحمة الله والكناية[٧] هى التى وسعت　١٢
كل شىء . ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية . فما تعم بالنسبة إلى ذلك
الاسم الخاص الإلهى فى قول السائل رب ارحم ، وغير ذلك من الأسماء . حتى المنتقم له
أن يقول يا منتقم ارحمنى ؛ وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة ، وتدل

---

(١) ا ؟ له : فحدثت　(٢) ب : فهى الراحمة　(٣) أى أن الله لا يوجد الرحمة فى
المرحوم ليكون بها مرحوماً بل راحماً . وكذلك الحال فى الصفات الإلهية التى يعطيها الله لأهل
الكشف　(٤) ب : ساقطة　(٥) ب : ساقطة　(٦) ب : رحمته
(٧) الكناية أى الضمير فى قوله : ورحمتى

بحقائقها على معان مختلفة . فيدعو بهـا فى الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لاغير ، لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذى ينفصل به عن غيره و يتميز. فإنه لا يتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات ، و إنما يتميز بنفسه عن غيره لذاته ، إذ المصطلح عليه بأى لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها : و إن كان الـكل قد سيق[١] ليدل على عين واحدة مسماة . فلا خلاف فى أنه لـكل اسم حكم ليس للآخر ، فذلك أيضا ينبغى أن[٢] يعتبر كما تعتبر دلالتها على الذات المسماة . ولهذا قال أبو القاسم بن قسى فى الأسماء الإلهيـة (٨١ — ب) إن كل اسم إلهى على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهيـة كلها : إذا قدمته فى الذكر[٣] نعتّه بجميع الأسماء ، وذلك لدلالتها على عين واحدة ، و إن تـكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها ، أى حقائق تلك الأسماء . ثم إن الرحمـة تُنَال على طريقين ، طريق الوجوب ، وهو قوله « فسأكتبها للذين يتقون و يؤتون الزكاة » وما قيَّدهم به من الصفات العلمية والعملية[٤] . والطريق الآخر الذى تنال به هذه[٥] الرحمة طريق الامتنان الإلهى الذى لا يقترن به عمل وهو قوله « ورحمتى وسعت كل شىء » ومنه قيل « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، ومنها قوله « اعمل ما شئت فقد غفرت لك » فاعلم ذلك .

---

(١) ا ، ك ، ب : سبق بالباء (٢) قوله : « فذلك أيضا ينبغى » ساقط فى ب

(٣) ب : ذكر (٤) لـه : العقلية والعلمية (٥) لـه : ساقطة

٢٢ - فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية

١ إلياس هو إدريس كان نبياً قبل نوح ، ورفعه الله مكاناً علياً ، فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس . ثم بعث إلى قرية بعلبك ، و بعل اسم صنم ، و بك هو سلطان تلك القرية . وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصاً بالملك . وكان إلياس الذي هو إدريس قد مُثِّل له[1] انفلاق الجبل المسمى لبنان — من اللبنانة ، وهي الحاجة — عن فرس من نار ، وجميع[2] آلاته من نار[2] . فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة ، فكان عقلا (٨٢ — ا) بلا شهوة، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية . فكان الحق فيه منزها ، فكان على النصف من المعرفة بالله ؛ فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت[3] معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه . وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله ، فنزه في موضع وشبه في موضع ، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية . وما بقيت له صورة إلا و يرى[4] عين الحق عينها . وهذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها . ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول ، لأن العاقل ولو[5] بلغ في عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتصوُّر فيما عقل . فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية ، و به جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت ؛ شبهت في التنزيه بالوهم ، ونزهت في التشبيه بالعقل . فارتبط الكل بالكل ، فلم

(١) ه : ساقطة (٢ — ٢) ساقط في ب (٣) ه : فكانت (٤) ا : وترى
(٥) ه : لو

يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه : قال تعالى « ليس كمثله شيء » نزّه وشبّه ، «وهو السميع البصير» فشبه . وهي أعظم آية تنزيه نزلت[١] ، ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف . فهو أعلم العلماء بنفسه ، وما عبّر عن نفسه إلا بما ذكرناه . ثم قال « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم . فنزه نفسه عن تنزيههم إذ حددوه (٨٢ — ب) بذلك التنزيه ، وذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا . ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوهام . فلم تُخْلِ الحق عن صفة يظهر فيها . كذا قالت ، وبذا جاءت . فعملت الأمم على ذلك فأعطاها الحق التجلي فلحقت بالرسل وراثة[٢] ، فنطقت بما نطقت به رسل الله « الله أعلم حيث يجعل رسالته[٣] » . « فالله أعلم » موجَّه : له وجه بالخبرية إلى رسل[٤] الله ، وله وجه بالابتداء إلى أعلمُ حيث يجعل رسالاته . وكلا الوجهين حقيقة فيه ، ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه . وبعد أن تقرر هذا فنرخي الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد ، وإن كانا من بعض صور ما تجلى فيها[٥] الحق . ولكن قد أُمِرْنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور ، وأن المتجلي في صورة بحكم استعداد تلك الصورة ، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها لابد من ذلك : مثل من يرى الحق في النوم ولا ينكر هذا وأنه لا شك الحق عينه فتتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التي تجلى فيها في النوم ، ثم بعد ذلك يعبّر — أي يجاز — عنها إلى أمر آخر يقتضي التنزيه عقلا . فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإيمان[٦] ، فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط ، بل يعطيها حقها في التنزيه ومما ظهرت فيه (٨٣ — ا) .

---

(١) ب : ساقطة (٢) ا : وارثة (٣) ب ن : رسالاته (٤) ن : رسل
(٥) ا : فيه (٦) ب ن : وإيمان

فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة . وروح هــذه الحــكمة وفصها أن الأمر
ينقسم إلى مؤثِّر ومؤثَّر فيه وهما[١] عبارتان : فالمؤثِّر بكل وجه وعلى كل حال وفى[٢] ٥
كل حضرة هو الله[٣] ، والمؤثَّر فيــه بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة
هو العالم[٣] . فإذا وردَ[٤] فألحِقْ كل شيء بأصله الذى يناسبه ، فإن الوارد أبدا لابد
أن يكون فرعا عن أصل[٥] كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد . فهذا أثر ٦
بين مؤثِّر ومؤثَّر فيه : وكما كان الحق سمع العبد و بصره وقواه عن هذه المحبة . فهذا
أثر مقرر لا يُقْدَرُ على إنــكاره لثبوته شرعا إن كنت مؤمنا . وأما العقــل السليم ، ٧
فهو إما[٦] صاحب تجل إلهى فى مجلى طبيعى فيعرف ما قلناه ، و إما مؤمن مسلم يؤمن
به كما ورد فى الصحيح . ولابد من سلطان الوهم أن[٧] يحكم على العاقل[٨] الباحث
فيما جاء به الحق فى هــذه الصورة لأنه مؤمن بها . وأما غير المؤمن فيحكم على الوهم
بالوهم فيتخيل بنظره الفــكرى أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلى فى الرؤيا ،
والوهمُ فى ذلك لا يفــارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه ، ومن ذلك قوله تعالى ٨
« ادعونى أستجب لــكم » . قال تعالى « و إذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب
دعوة الداعى إذا دعانى » إذ لا يكون مجيبا إلا إذا كان[٩] من يدعوه ، وإن كان
عينُ الداعى عينَ المجيب (٨٣ — ب). فلا خلاف فى اختلاف الصور ، فهما صورتان
بلا شك . وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد : فمعلوم أن زيدا حقيقة واحدة شخصية ،
وأن يده ليست صورة رجــله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه . فهو الــكثير الواحد :

---

(١) ا ، ب : وهما (٢) ب : ساقطة (٣ — ٣) ب : ساقطة
(٤) أى الأمر الذى ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه . أو ورد ، أى الوارد الإلهى . ب : أورد .
(٥) ب : أصل مقرر محقق (٦) ب : ساقطة (٧) ب : ساقطة (٨) ب : العقل
(٩) [illegible] تتمة : [illegible] من يدعوه

الكثير بالصور[١]، الواحد بالعين . وكالإنسان: واحد بالعين بلا شك. ولا نشك[٢] أن عمْراً ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر ، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجودا . فهو وإن كان واحدا بالعين ، فهو[٣] كثير بالصور والأشخاص . وقد علمت قطعا إن كنت مؤمنا أن الحق عينه يتجلى يوم[٤] القيامة فى صورة فيعرَف ، ثم يتحول فى صورة فينكر ، ثم يتحوّل عنها فى صورة فيعرَف ، وهو هو المتجلّى — ليس غيره — فى كل صورة . ومعلوم أن هذه الصورة ما هى تلك الصورة الأخرى : فكأنّ العين الواحدة قامت مقام المرآة ، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده فى الله عَرَفَه فأقرّ به. وإذا[٥] اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره ، كما يرى فى المرآة صورته وصورة غيره . فالمرآة عين واحدة[٦] والصور كثيرة فى عين الرائى ، وليس فى المرآة صورة منها جملة واحدة ، مع كون المرآة لها أثر فى الصور بوجه وما لها أثر بوجه : فالأثر الذى لها كونها تَرُدُّ الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض ؛ فلها أثر فى المقادير ، وذلك راجع إليها . وإنما كانت (٨٤ — ا) هذه التغييرات[٧] منها لاختلاف مقادير المرائى : فانظر فى المثال مرآة واحدة من هذه المرايا؛ لا تنظر الجماعة، وهو نظرك من حيث كونه ذاتا : فهو غنى عن العالمين ؛ ومن حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرايا : فأى اسم إلهى نظرت فيه نفسك أو من نظر، فإنما يظهر فى الناظر حقيقة ذلك الاسم : فهكذا هو الأمر إن فهمت . فلا تجزع ولا تخف فإنّ الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية ؛ وليست الحية سوى نفسك . والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة . والشىء لا يقتل[٨] عن نفسه . وإن أفسدت الصورة فى الحس

---

(١) ا : الصور من غير الباء (٢) ب : ولا شك (٣) الضمير عائد على الإنسان
(٤) ا : فى يوم (٥) ب : فإذا (٦) ب : واحد (٧) ب : التعبيرات
(٨) ب : ينفعل .

فإن الحد يضبطها والخيال لا يزيلها . وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات والعزةُ والمنعةُ ؛ فإنك لا تقدر على فساد الحدود . وأى عزة أعظم من هذه العزة ؟ فتتخيل بالوهم أنك قتلت ، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة فى الحد .

١١ والدليل على ذلك « وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى » : والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التى ثبت لها الرمى فى الحس ، وهى التى نفى الله الرمى عنها أولا ثم أثبته لها وسطا ، ثم عاد بالإستدراك أن الله هو الرامى فى صورة محمدية . ولابد[1] من الإيمان بهذا . فانظر إلى هذا المؤثر حتى أنزل الحق فى صورة محمدية[1] . وأخبر الحق نفسُهُ عباده بذلك ، فما قال أحد منا عنه ذلك (٨٤ — ب) بل هو قال عن نفسه.

١٢ وَخَبَرُهُ صدق والإيمان به واجب سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه : فإما عالم

١٣ وإما مسلم مؤمن . ومما يدلك على ضعف النظر العقلى من حيث فكره ، كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هى علة له : هذا حكم العقل لا خفاء به ، وما فى علم التجلى إلا هذا ، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هى علة له . والذى حكم به العقل صحيح مع التحرير فى النظر ؛ وغايته فى ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظرى، إن العين بعد أن ثبت أنها واحدة فى هذا الكثير ، فمن حيث هى علة[2] فى صورة من هذه الصور لمعلول مّا، فلا تكون بمعلولة لمعلولها فى حال كونها علة ، بل ينتقل الحكم بانتقالها فى الصور ، فتكون معلولة لمعلولها ، فيصير معلولها علة لها[3] . هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه ، ولم يقف[4] مع نظره الفكرى . وإذا كان الأمر فى العلية بهذه المثابة ، فما ظنك باتساع النظر العقلى فى غير هذا المضيق ؟ فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما

(١ — ١) ساقط فى ن (٢) ب : علية (٣) ب : له (٤) ن : يقدح

جاءوا به فى الخبر عن الجناب الإلهى ، فأثبتوا ما أثبته العقل وزادوا[١] ما لا يستقل العقل بإدراكه، وما يُحيلُه[٢] العقل رأسا ويُقِرُّ به (٨٥ — ا) فى التجلى[٣] . فإذا خلا بعد التجلى بنفسه حَارَ فيما رآه : فإن كان عبد رب رد العقل إليه ، و إن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه[٤] . وهذا لا يكون إلا ما دام فى هذه النشأة الدنيوية[٥] محجوبا عن نشأته الأخروية فى الدنيا . فإن العارفين يظهرون هنا[٦] كأنهم فى الصورة الدنيا لما يجرى عليهم من أحكامها ، والله تعالى قد حوّلهم فى بواطنهم فى النشأة الأخروية ، لابد من ذلك . فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك . فما من عارف بالله من حيث التجلى الإلهى إلا وهو على النشأة الآخرة : قد حشر فى دنياه ونشر فى قبره ؛ فهو يرى ما لا ترون، ويشهد ما لا تشهدون، عناية من الله ببعض عباده فى ذلك . فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذى أنشأه الله نشأتين ، فكان نبيا قبل نوح ثم رفع ونزل رسولا بعد ذلك ، فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته ، ويكون حيوانا مطلقا حتى يَكْشِفَ ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين ؛ فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته. وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف ، فيرى من يعذب فى قبره ومن ينعم ، ويرى الميت حيا والصامت متكلما والقاعد ماشيا . والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر (٨٥ — ب) فحينئذ يتحقق بحيوانيته . وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته . ولما أقامنى الله فى هذا المقام تحققت بحيوانيتى تحققا كليا ، فكنت أرى وأريد النطق

(١) ب : فيها (٢) ا ? له : تحيله (٣) ب : التجلى الإلهى
(٤) الهاء فى إليه عائدة على الرب ، وفى حكمه عائدة على العقل (٥) ب : الد[illegible]
(٦) ب : حسيا

بما أشاهده فلا أستطيع ؛ فكنت لا أفرق بينى و بين الخرس الذين لا يتكلمون .
فإذا تحقق بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلا مجردا فى غير مادة طبيعية ، فيشهد[١] أمورا هى أصول لما يظهر فى صور الطبيعة[٢] فيعلم من أين ظهر هذا الحكم فى صور الطبيعة[٣] علما ذوقيا . فإن كوشف على أن الطبيعة عين نَفَسِ الرحمن فقد أوتى خيرا كثيرا ، و إن اقتُصِرَ معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله : فيلحق[٤] بالعارفين و يعرف عند[٥] ذلك ذوقا « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » : وما قتلهم إلا الحديد والضارب ، والذى خلف هذه الصور . فبالمجموع وقع القتل والرمى ، فيشاهد الأمور بأصولها وصورها ، فيكون تاما . فإن شهد النَّفَسَ كان مع التمام كاملا : فلا يرى إلا اللهَ عينَ ما يرى. فيرى الرائى عين المرئى . وهذا القدر كاف ، والله الموفق الهادى .

٢٣ — فص حكمة إحسانية فى كلمة لقمانية

١

٢

إذا شاء الإله يريد رزقا … له فالكون أجمعه غذاء

و إن شاء الإله يريد رزقا … لنا فهو الغذاء كما يشاء

مشيئته إرادته فقولوا … بها قد شاءها فهى المشاء

(٨٦—ا) يريد زيادة ويريد نقصا … وليس مشاءه إلا المشاء

فهذا الفرق بينهما فحقق … ومن وجه فعينهما سواء

(١) ا ب له : فشهد (٢) ب : الصور الطبيعية (٣) ب : فيعلم من أين يظهر فى الصورة الطبيعية علما الخ (٤) ا : فليلحق (٥) ا : بعد

قال تعالى « ولقد آتينا لقمان الحكمة : ومن يؤت[١] الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » . فلقمان بالنص ذو[٢] الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك . والحكمة قد تكون متلفظا بها ومسكوتا عنها مثل قول[٣] لقمان لابنه « يابنى إنها إن تلك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السموات أو فى الأرض يأت بها الله ». فهذه حكمة منطوق بها ، وهى أن جعل الله هو الآتى بها ، وقرر ذلك الله فى كتابه ، ولم يردّ هذا القول على قائله . وأما الحكمة المسكوت عنها وعُلِمَتْ بقرينة الحال ، فكونه سكت عن المؤتَى إليه بتلك الحبة ، فما ذكره ، وما قال لابنه يأت بها الله إليك ولا إلى غيرك . فأرسل الإتيان عاما وجعل المؤتَى به فى السموات إن كان أو فى الأرض تنبيها لينظر الناظر[٤] فى قوله « وهو الله فى السموات وفى الأرض » . فنبه لقمان بما تكلم وبما سكت عنه أن الحق عين كل معلوم، لأن المعلوم أعم من الشىء : فهو أنكر النكرات . ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة كاملة فيها فقال « إن الله لطيف[٥] » فمن لطفه ولطافته أنه فى الشىء المسمى كذا المحدود بكذا . عينُ ذلك الشىء، حتى لايقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح. فيقال هذا سماء وأرض وصخرة وشجر[٦] وحيوان وملك ورزق وطعام. والعين واحدة من كل شىء وفيه . كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متماثل بالجوهر : فهو جوهر واحد ، فهو عين قولنا العين واحدة (٨٦ — ب). ثم قالت ويختلف بالأعراض ، وهو قولنا ويختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل . وهذا عين هذا من حيث جوهره ، ولهذا

---

(١) ا ، ؟ له : أوتى — ب : اسقط الجزء المتوسط من الآية (٢) ب : هو ذو
(٣) من قوله : « ذو الخير » إلى قوله « قول » ساقط فى له (٤) ب : الناظر
(٥) له : لطيف خبير . ب : الله لطيف من غير إن (٦) ا : وشجرة

يؤخذ[1] عين الجوهر فى حد كل صورة ومزاج : فنقول نحن[2] إنه ليس سوى الحق ؛ و يظن المتكلم[3] أن مسمى الجوهر وإن كان حقا ، ما هو عين الحق الذى يطلقه أهل الكشف والتجلى . فهذا[4] حكمة كونه لطيفا . ثم نعت فقال « خبيرا » أى عالما عن اختبار وهو قوله « ولنبلونكم حتى نعلم » وهذا هو علم الأذواق . فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيدا علما . ولا نقدر على إنكار ما نص الحق عليه فى حق نفسه : ففرّق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق ؛ فعلم الذوق مقيد[5] بالقوى . وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده فى قوله « كنت سمعه »، وهو قوة من قوى العبد، « و بصره » وهو قوة من قوى العبد ، « ولسانه» وهو عضو من أعضاء العبد ، « ورجله ويده ». فما اقتصر فى التعريف[6] على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء : وليس العبد بغير لهذه[7] الأعضاء والقوى . فعين مسمى العبد هو الحق، لا عين العبد هو السيد ، فإن النسب متميزة لذاتها ؛ وليس المنسوب إليه متميزا ، فإنه ليس[8] ثَمَّ سوى عينه فى جميع النسب . فهو[9] عين واحدة (٨٧ — ا) ذات نسب و إضافات وصفات . فمن تمام حكمة لقمان فى تعليمه ابنه ما جاء به فى هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين « لطيفاً خبيراً »، سمّى بهما الله تعالى . فلو[10] جعل ذلك فى الكون ـ وهو الوجود ـ فقال « كان » لكان أتمّ فى الحكمة وأبلغ . فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال : لم يزد عليه شيئا ـ وإن

---

(١) ا . يوجد (٢) يعنى الصوفيين (٣) المقصود به المتكلم الأشعرى
(٤) ن : فهذه (٥) ب : مقيدة (٦) ب : بالتعريف (٧) ن : هذه
(٨) ن : ساقطة (٩) ا : فهى (١٠) ا : ولو

كان قوله إن الله لطيف خبير من قول الله ـ لما[١] علم الله من لقمان أنه[٢] لو نطق متمماً لتمم بهذا . وأما قوله « إن تك مثقال حبة من خردل » لمن هى له غذاء، وليس إلا الذرّة المذكورة فى قوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » . فهى أصغر متغذٍّ والحبة من الخردل أصغر غذاء . ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله تعالى « إن الله يستحيى أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها[٣] » . ثم لما علم أنه ثَمّ ما هو أصغر من البعوضة قال « فما فوقها » يعنى فى الصغر . وهذا قول الله ـ والتى فى « الزلزلة » قول الله أيضاً. فاعلم ذلك فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة وثَمّ ما هو أصغر منها، فإنه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم.

وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة : ولهذا أوصاه[٤] بما فيه سعادته إذا عمل بذلك . وأما حكمة وصيته فى نهيه إياه ألاّ « تشرك بالله فإن الشرك لظلم عظيم[٥] » ؛ والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام (٨٧ — ب) وهو عين واحدة، فإنه لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل . وسبب ذلك أن الشخص الذى لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه، ولا بحقيقة الشىء، إذا اختلفت[٦] عليه الصور فى العين الواحدة، وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف[٧] فى عين واحدة، جعل الصورة مشاركة الأخرى فى ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام . ومعلوم فى الشريك أن الأمر الذى يخصه مما وقعت فيه المشاركة[٨] ليس عين[٩] الآخر الذى شاركه، إذ هو للآخر[١٠] .

---

(١) « فلما » فى جميع المخطوطات على تقدير حذف خبر فلما ـ أى فلما علم الخ ، حكى الله قول لقمان على ما هو عليه . ولكن جامى والنابلسى يقرآن لما : وأنا أفضلهما .

(٢) ا ؟ ىه : ساقطة   (٣) « فما فوقها » ساقط فى ب   (٤) ا : أوصى

(٥) ا ؟ ىه : ظلم . ولكن الآية « لظلم »   (٦) ب : اختلف

(٧) ب : اختلاف   (٨) ا : الشركة   (٩) « عين » فى جميع المخطوطات الثلاثة وفى شروح القاشانى وبالى والقيصرى ، ولكن النابلسى وجامى يقرآن « غير »   (١٠) ا : أو هو للآخر . ىه : أو هو الآخر

فإذن ما ثم شريك على الحقيقة، فإن كل واحد على حظه مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه . وسبب ذلك الشركة المشاعة ، وإن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة . « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » هذا روح المسألة .

٢٤ — فص حكمة إمامية فى كلمة هارونية

اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحموت بقوله تعالى « ووهبنا له من رحمتنا » يعنى لموسى « أخاه هارون نبياً » . فكانت نبوته من حضرة الرحموت فإنه أكبر من موسى سِنّاً ، وكان موسى أكبر منه نبوّة . ولما كانت نبوّة هارون من حضرة الرحمة ، لذلك قال لأخيه موسى عليهما السلام « يابن أمّ » فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر فى الحكم . ولولا تلك الرحمة ما صبرت على مباشرة التربية . ثم قال « لا تأخذ بلحيتى (٨٨ — ١) ولا برأسى ولا تشمت بى الأعداء » . فهذا كله نَفَسٌ من أنفاس الرحمة . وسبب ذلك عدم التثبت فى النظر فيما كان فى يديه من الألواح التى ألقاها من يديه . فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة . فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذى أغضبه مما هو هارون برىء منه . والرحمة بأخيه، فكان لا يأخذ بلحيته بمرأى من قومه مع كبره وأنه أسن منه . فكان[1] ذلك من هارون شفقة على موسى لأن نبوة هارون من رحمة الله ، فلا يصدر منه إلا مثل هذا . ثم قال هارون لموسى عليهما السلام « إنى خشيت أن تقول فرقت بين بنى إسرائيل » فتجعلنى سبباً فى تفريقهم

(١) ـ : وكان .

فإن عبادة العجل فرقت بينهم ، فكان منهم من عبده اتباعاً للسامرى وتقليداً له ، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه فى ذلك . فخشى هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم[١] إليه ، فكان[٢] موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى ألَّا يُعْبَدَ[٣] إلا إياه : وما حكم الله بشىء إلا وقع . فكان عتب موسى أخاه هارون لِمَا وقع الأمر فى إنكاره وعدم اتساعه . فإن العارف من يرى الحق فى كل شىء ، بل يراه عين كل شىء . فكان موسى يربى هارون تربية علم وإن كان أصغر منه فى السن . ولذا لما قال له هارون ما قال، رجع إلى السامرى فقال له « فما خطبك (٨٨ — ب) يا سامرى » يعنى فيما صنعت من عدولك إلى صورة العجل على الاختصاص ، وصنعك هذا الشبح من حلى القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم . فإن عيسى يقول لبنى إسرائيل « يابنى إسرائيل قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم فى السماء تكن قلوبكم فى السماء » . وما سمى المال مالاً[٤] إلا لكونه بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة . فهو[٥] المقصود الأعظم المعظم فى القلوب لما فيها من الافتقار إليه . وليس للصور[٦] بقاء ، فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه . فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة فى اليمّ نسفا، وقال له « انظر[٧] إلى إلٰهك » فسماه إلٰها بطريق التنبيه للتعليم ، لما علم أنه بعض المجالى الإلٰهية : « لأحرقنّه » فإن حيوانية الإنسان لها التصرف فى حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان ،

---

(١) ساقطة فى ب   (٢) ب : وكان   (٣) ب : تعبدوا . ن : نعبد
(٤) ب : مال   (٥) ا : وهو   (٦) ب : الصور   (٧) ن : « وقال انظر » .
ب : « وقال له موسى انظر » .

ولا سيما وأصله ليس من حيوان ، فكان أعظم فى التسخير لأن غير الحيوان ماله إرادة ، بل هو[1] بحكم من يتصرف فيه من غير إباءة . وأما الحيوان فهو ذو إرادة وغرض فقد يقع منه[2] الإباءة فى بعض التصريف : فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان . وإن لم يكن له هذه القوة أو يصادف[3] غرضَ الحيوان انقاد مذللا لما يريده منه ، كما ينقاد[4] مثلُه لأمر فيما رفعه الله به — من أجل المال الذى يرجوه منه — المعبَّر عنه فى بعض (٨٩ — ا) الأحوال بالأجْرة فى قوله « ورفعنا بعضكم[5] فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم[5] بعضا سخريا » .

٣ فما[6] يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته : فإن المثلين ضدان ، فيسخره الأرفع فى المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته ويتسخر[7] له ذلك الآخر — إما خوفا أو طمعا — من حيوانيته لا من إنسانيته : فما تسخر[8] له مَنْ هو مثله . ألا ترى ما بين البهائم من التحريش[9] لأنهما أمثال ؟ فالمثلان ضدان ، ولذلك قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات : فما[10] هو معه فى درجته . فوقع[11] التسخير من أجل الدرجات.

والتسخير على قسمين: تسخيرٌ مراد[12] للمسخِّر ، اسم فاعل قاهر فى تسخيره لهذا الشخص المسخَّر كتسخير السيد لعبده وإن كان مثله فى الإنسانية ، وكتسخير السلطان لرعاياه ، وإن كانوا أمثالا[13] له فيسخرهم بالدرجة . والقسم الآخر تسخير[14] بالحال كتسخير الرعايا للملك[15] القائم بأمرهم فى الذب عنهم وحمايتهم وقتال من

---

(١) ب : م (٢) ب : ساقطة (٣) أى يصادف الإنسان

(٤) أى كما ينقاد الإنسان مثل الحيوان لأمر ما من أجل ما رفع الله به إنسانا على إنسان ، ويكون الانقياد من أجل المال المعبر عنه بالأجرة (٥ — ٥) ا : بعضهم (٦) ب : مما

(٧) ا : ويسخر (٨) ا ، ب : يسخر (٩) ب : التجريس (١٠) فما هو أي سخر ليس مع المسخر فى درجته (١١) ا : فوق (١٢) ب : مداره ، وهو تحريف

(١٣) « أمثالا له » ساقطة فى ب (١٤) ا : يسخر (١٥) ا ، ب : للملك

عادام وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم . وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك مليكهم ، ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة . فالمرتبة[١] حكمت عليه بذلك. فمن الملوك من سعى[٢] لنفسه ، ومنهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه، فعلم قدرهم وحقهم، فآجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه (٨٩ — ب) وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شئون عباده . فالعالَم كله مسخَّر[٣] بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخَّر . قال تعالى « كلَّ يوم هو في شأن ». فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سُلِّط موسى عليه ، حكمةً من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليُعْبَدَ[٤] في كل صورة . وإن[٥] ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد[٦] ما تلبست عند عابدها بالألوهية . ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا و بد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير . فلابد من ذلك لمن عقل[٧] . وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس[٨] بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه : ولذلك تسمى[٩] الحق لنا برفيع الدرجات، ولم يقل رفيع الدرجة . فكثَّر الدرجات في عين واحدة . فإنه قضى ألَّا يعبد[١٠] إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهيا عُبِدَ فيها . وأعظم مجلى عُبِدَ فيه وأعلاه «الهوى» كما قال « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه » وهو أعظم معبود ، فإنه لا يعبد شيء إلا به ، ولا يعبد هو[١١] إلا بذاته ، وفيه أقول :

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبِدَ الهوى

---

(١) ب : ساقطة . ا : والمرتبة (٢) ب : يسعى (٣) ن : يسخر

(٤) ب : لبعد . (٥) ن : فإن (٦) ن : بعدم (٧) ا : غفل

(٨) ب : تلبس (٩) ب : يسمى (١٠) ب : تعبدوا

(١١) ن : ساقطة

ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله؛ كيف تمم في حق[1] من عبد هواه واتخذه إلها فقال «وأضله الله على علم» والضلالة[2] الحيرة : وذلك أنه لما* رأى هذا العابد (٩٠ — ا) ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص، حتى إن عبادته لله[3] كانت عن هوى أيضا، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى ــ وهو الإرادة بمحبة[4] ــ ما عبد الله ولا آثره على غيره . وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلها ما اتخذها إلا بالهوى . فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه . ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين ، فكل عابد أمراً ما يكفر من يعبد سواه ؛ والذي عنده أدنى تنبه[5] يحار لاتحاد الهوى ، بل لأحدية الهوى ، فإنه عين واحدة في كل عابد . « فأضله الله » أي حيّره « على علم » بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف . والعارف المكمَّل من رأى كل معبود مجلى[6] للحق يعبد فيه ، ولذلك سمّوه كلهم إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك . هذا اسم الشخصية فيه . والألوهية[7] مرتبة تخيل[8] العابد له أنها مرتبة معبوده ، وهي[9] على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص. ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» مع تسميتهم إياهم آلهة حتى قالوا « أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب» . فما أنكروه بل تعجبوا (٩٠ — ب) من ذلك ، فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة

---

(١) « في حق » ساقطة في ب (٢) ا : والضلال (٣) ا : حتى عبادته الله . ىه : حتى عبادته لله (٤) ب : بمحبته (٥) ا ؟ ب : تنبيه

(٦) ىه : مجلا (٧) ا : والألوهة (٨) ب : يتخيل . ا : يخيل للعابد له

(٩) ىه : وهو ، والأصح وهي أي مرتبة معبوده

* جواب لما قوله « فأضله » الواردة في السطر الثامن .

الألوهة[١] لها . فجاء الرســول ودعاهم إلى إله واحد يعرَفُ ولا يُشْهَد ، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه فى قولهم « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » لعلمهم بأن تلك الصور[٢] حجارة . ولذلك قامت الحجــة عليهم بقوله « قل سموهم » : فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسمــاء لهم حقيقة . وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنــكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم فى العلم تعطيهم أن يكونوا[٣] بحكم الوقت لحكم الرسول الذى آمنوا به عليهم الذى به سموا مؤمنين. فهم عبّاد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها ، وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم[٤] ، وجَهِلَه المنكِرُ الذى لا علم له بما تجلى ، ويستره[٥] العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم . فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا فى محبة الله إياهم بقوله « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » . فدعا إلى إله يُصْمَد إليه ويُعْلَم من حيث الجملة ، ولا يشهد « ولا تدركه الأبصار » ، بل « هو[٦] يدرك الأبصار » لِلُطفه وسريانه فى أعيان الأشــياء . فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك[٧] أرواحَها المدبرةَ أشباحَها وصورَها الظاهرة . « وهو اللطيف الخبير » (٩١ — ١) والخبرة ذوق، والذوق تجل ، والتجلى فى الصور . فلابد منها ولابد منه ؛ فلابد أن يعبده من رآه بهواه إن فهمت ، وعلى الله قصد السبيل .

---

(١) ن : الألوهية (٢) ن : الصورة (٣) ب : يكون (٤) أى من الأصنام
(٥) ن : أو ستره (٦) ب : ساقطة (٧) ا ، ن : تدركه

٢٥ — فص حكمة علوية فى كلمة موسوية

حكمة قتل الأبناء[١] من أجل موسى ليعود إليه بالإمداد حياة كل من قُتِل من أجله لأنه قتل على أنه موسى . وما ثَمَّ جهلٌ[٢] ، فلابد أن تعود حياته على موسى — أعنى حياة[٣] المقتول من أجله — وهى حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض[٤] النفسية ، بل هى على فطرة « بلى » . فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو ؛ فكل ما كان مهيئا لذلك المقتول مما كان استعدادُ روحه له ، كان فى موسى عليه السلام.

وهذا اختصاص إلٰهى بموسى لم يكن لأحد من قبله : فإن حِكَمَ موسى كثيرة وأنا إن شاء الله أسرد منها فى هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلٰهى فى خاطرى . فكان هذا أول ما شوفهتُ به من هذا الباب ، فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة جمع قوى فعّالة لأن الصغير يفعل فى الكبير . ألا ترى الطفل يفعل فى الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويزقزق[٥] له ويظهر له بعقله . فهو تحت تسخيره وهو[٦] لا يشعر ؛ ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه[٧] حتى لا يضيق (٩١ — ب) صدره . هذا كله من فعل الصغير بالكبير ، وذلك لقوة المقام ، فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين والكبير أبعد .

---

(١) ب : الأنبياء . (٢) ا : بجهل . وما ثم جهل أى ما فى قتل الأبناء على هذا الوجه جهل ، بل هو مقصود لحكمة إلهية . أو ما ثم جهل بمعنى أنه علم أن كل من قتل قتل على أنه موسى . أو معناه : وما جهل فرعون أن قتله الأبناء على أنهم موسى كان ظلماً وعمداً فوجب القصاص

(٣) ه : جناءه ، وهو تحريف (٤) ا : الأعراض ، بالعين (٥) ا ، ه : ويرقرق

(٦) ا : ساقطة (٧) ب : وتأنيه

. فمن كان من الله أقرب سخَّر[١] من كان من الله أبعد ، كخواص المَلِك للقرب منه يسخرون الأبعدين . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز بنفسه[٢] للمطر إذا نزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ويقول إنه حديث عهد بربه . فانظر إلى هـذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلَّها وما أعلاها وأوضَحَها . فقد سخَّر المطرُ أفضل البشر لقربه من ربه فـكان مِثْلَ الرسول الذي ينزل بالوحي عليه ، فدعاه[٣] بالحال بذاته فبرز[٤] إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه . فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه، ما برز بنفسه إليه . فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حي فافهم .

وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليمّ : فالتابوت ناسوته ، واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى[٥] الحسية والخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري . فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأُمِرَت بالتصرف فيه وتدبيره ، جعل الله لها هـذه القوى آلاتٍ يُتَوَصَّلُ[٦] بها إلى ما أراده الله منها في تدبير (٩٢ — ا) هـذا التابوت الذي فيه سكينة الرب . فَرُمِيَ به في اليم ليحصُلَ بهـذه[٧] القوى على فنون العلم[٨] فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبر له هو الملِك، فإنه لا يدبره إلا به. فأصحبه هذه القوى الـكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت[٩] في باب الإشارات والحِكَم . كذلك تدبير الحق العالَمَ ما دبَّره إلا به أو بصورته ؛ فما دبَّره إلا به كتوقف الولد على إيجاد الوالد ، والمسبَّبات على أسبابها، والمشروطات على شروطها، والمعلولات[١٠] على عللها، والمدلولات على أدلتها، والمحقَّقات

---

(١) ىه : فسخر (٢) ب : نفسه (٣) ب ، ىه : يدعوه . ودعاه أى المطر دعا الرسول بلسان الحال (٤) ب ، ىه : فيبرز (٥) ب : والقوة (٦) ب : تتوصل (٧) ب : ساقطة (٨) ا : تعلوم (٩) ب : في التابوت (١٠) ىه : المعلوم

على حقائقها . وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيه . فما دبره إلا به . وأما قولنا أو بصورته ـ أعنى صورة العالم ـ فأعنى به الأسماء الحسنى والصفات العلى التى تَسمَّى الحق بها واتصف بها . فما وصل إلينا من اسم تَسَمَّى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه فى العالم . فما دبر العالم أيضاً إلا بصورة العالم . ولذلك قال فى خلق آدم الذى هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التى هى الذات والصفات والأفعال « إن الله خلق آدم على صورته » . وليست صورته سوى الحضرة الإلهية . فأوجد فى هذا المختصر الشريف (٩٢ ــ ب) الذى هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق[1] ما خرج عنه فى العالم الكبير المنفصل، وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة[1] . فكما أنه ليس شىء من[2] العالم إلا وهو يسبح بحمده، ٥

كذلك ليس شىء من[2] العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته. فقال تعالى « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه » . فكل ما فى العالم تحت تسخير[3] الإنسان ، عَلِمَ ذلك من علمه ـ وهو الإنسان الكامل ـ وجهل ذلك من جهله ، وهو الإنسان الحيوان . فكانت صورة إلقاء موسى فى التابوت ، وإلقاء التابوت فى اليم صورة هلاك ، وفى الباطن كانت نجاة له من القتل . فحيى كما تحيا النفوس بالعلم من موت الجهل ، كما قال تعالى « أومن كان ميتا » يعنى بالجهل « فأحييناه » يعنى[4] بالعلم ، « وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس » وهو الهدى ، « كمن مثله فى الظلمات» وهى الضلال « ليس بخارج منها » أى لا يهتدى أبداً : فإن الأمر[5] فى نفسه لا غاية له يوقف[6] عندها . فالهدى هو أن يهتدى الإنسان ٦

(١ ــ ١) ه : ساقط (٢) ب : « فى » فى الحالتين (٣) ب : تسخيرا
(٤) ب : ساقطة (٥) ب : العلم (٦) ه : فيوقف

إلى الحيرة ، فيعلم[١] أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة ، والحركة حياة . فلا سكون ، فلا موت ؛ ووجود ، فلا عدم . وكذلك في الماء الذي به حياة الأرض (٩٣ ب — ا) وحركتها ، قوله تعالى « فاهتزت » وحملها ، قوله « وربت » ، وولادتها قوله[٢] «وأنبتت من كل زوج بهيج». أي أنها ما ولدت إلا من يشبهها أي طبيعيا مثلها . فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها . كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية . فثبت[٣] به و بخالقه[٤] أحدية الكثرة ، وقد كان أحدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني أحدي العين من حيث ذاته كثير بالصور[٥] الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاته . كذلك الحق بما ظهر منه من صور[٦] التجلي، فكان مجلى صور[٦] العالم مع الأحدية المعقولة . فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي الذي خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده . ولما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى : والمو هو الماء بالقبطية والسا هو الشجرة[٧] ، فسماه بما وجده عنده ، فإن التابوت وقف عند الشجرة[٧] في اليم . فأراد قتله فقالت[٨] امرأته — وكانت منطقة بالنطق الإلهي — فيما قالت

---

(١) ا : ليعلم (٢) ب : ساقطة (٣) ا : فثبتت

(٤) ا : وتخالفت . يقرأ القاشاني (ص ٤٠٣) « فثنيت به » ويشرحها بمعنى الشفعية . ويقرأ « ويخالفه » أي ويخالف ما ظهر عنه من العالم أحدية الكثرة التي للحق لذاته . ويقرأ بالي (ص ٣٩٠ — ١) « وثنيت به وبخالقه أحدية الكثرة » . ويقرأ القيصري (ص ٢٧٤) « فثبت به وبخالقه » — أي فثبت بالعالم والحق الذي هو خالقه ، أي بهذا المجموع ، أحدية الكثرة كما مر في الفص الاسماعيلي أن مسمى الله أحدي بالذات ، كل بالأسماء والصفات . ويقول : وصحف بعض الشارحين قوله « بخالقه » وقرأ يخالفه من الخلاف وهو خطأ .

(٥) ا : بالصورة (٦) ا : صورة في الحالتين (٧) ا : « الشجر » في الحالتين

(٨) ب : فقالت له

لفرعون ، إذ كان الله تعالى (٩٣ — ب) خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد[١] لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذى هو للذكران[٢] — فقالت لفرعون فى حق موسى إنه « قرة عين لى ولك » . فبه قرّت عينها بالكمال[٣] الذى حصل لها كما قلنا ؛ وكان قرة عين لفرعون[٤] بالإيمان الذى أعطاه الله عند الغرق. فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام . والإسلام يَجُبُّ[٥] ما قبله . وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء[٦] حتى لا ييأس أحد من رحمة الله ، « فإنه[٧] لا ييأس من روح الله[٧] إلا القوم الكافرون » . فلو كان فرعون ممن[٨] يئس ما بادر إلى الإيمان . فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه « إنه قرة عين لى ولك عسى أن ينفعنا ». وكذلك وقع فإن الله نفعهما به عليه السلام وإن كانا ما شعرا بأنه هو النبى الذى يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله . ولما عصمه الله من فرعون « أصبح فؤاد أم موسى فارغا » من الهم الذى كان قد أصابها . ثم إن الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به . كذلك[٩] علم الشرائع ، كما قال تعالى « لكل جعلنا منكم (٩٤ — ا) شرعة ومنهاجاً » أى طريقا. ومنهاجا. أى من تلك الطريقة جاء . فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذى منه جاء . فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله . فما[١٠] كان حراماً فى شرع يكون حلالا فى شرع آخر يعنى فى الصورة : أعنى قولى يكون حلالا ، وفى نفس

---

(١) ب : ساقطة (٢) ن : الذكران (٣) ا : فى الكمال (٤) ن : ساقطة
(٥) ب : يجب (٦) ن : يشاء (٧ — ٧) ن : ساقط . ويقرأ ا : رحمه الله بدلا من روح الله (٨) ن : ساقط (٩) ب : فكذلك (١٠) ن : فكان -

الأمر ما هو عين ما مضى ، لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار . فلهذا نبهناك . فكنّى عن هـذا فى حق موسى بتحريم المراضع : فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته ، فإن أم الولادة حملته على جهة الأمانة فتكوّن فيها وتغذى بدم طمثها من غير إرادة لها فى ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان ، فإنه ما تغذى إلا بما[1] لو لم يَتَغَذَّ به ولم[2] يَخْرُج عنها ذلك الدم لأهلكها وأمرضها . فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم نوقاها بنفسـه من الضرر الذى كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها . والمرضعة ليست كذلك ، فإنها قصدت برضاعته حياته و إبقاءه. فجعل الله ذلك لموسى فى أم ولادته ، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته لتقر[3] عينها أيضاً بتربيته وتشاهد انتشاءه[4] فى حجرها، «ولا تحزن» . ونجاه الله من غم التـابوت ، فخرق ظلمة الطبيعة (٩٤ — ب) بما أعطاه الله من العلم الإلهى و إن لم يخرج عنها ، وفتنه فتونا أى اختبره فى مواطن كثيرة ليتحقق فى نفسه صبره على ما ابتلاه الله[5] به . فأول ما ابتلاه الله به[6] قتله القبطى بما ألهمه الله ووفقه له فى سِرِّه[7] و إن لم يعلم بذلك ، ولـكن لم يجد فى نفسه اكتراثاً بقتله مع كونه ما توقف حتى يأتيه أمر ربه بذلك، لأن النبى معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى يُنَبَّأ أى يخبر بذلك . ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر[8] عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطى فقال له الخضر « ما فعلتُهُ عن أمرى » ينبهه[9] على مرتبته قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة فى نفس الأمر و إن لم يشعر بذلك . وأراه أيضاً خرق السفينة التى ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب . جعل له ذلك

---

(١) ب : بما أنه (٢) ا : ولو لم (٣) ب : ليقر (٤) ا : انتشاه
(٥) ن : ساقطة (٦) ا : ساقطه (٧) ن : أمره (٨) ب : فأنكر موسى

فى مقابلة التابوت له الذى كان فى اليمّ مُطْبِقًا عليه . فظاهره هلاك وباطنه نجاة .
وإنما فعلت به أمه ذلك خوفًا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً[١] وهى تنظر
إليه، مع الوحى الذى ألهمها الله به من حيث لا تشعر . فوجدت فى نفسها أنها ترضعه
فإذا خافت عليه ألقته فى اليم لأن فى المَثَل «عين لا ترى قلب لا يفجع»[٢] . فلم (٩٥ — ا)
تخف عليه خوف مشاهدة عين ، ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر ، وغلب على ظنها
أن الله ربما ردّه إليها لحسن[٣] ظنها به . فعاشت بهذا الظن فى نفسها ، والرجاء
يقابل الخوف واليأس ، وقالت حين أُلْهِمَتْ لذلك[٤] لعل هذا هو الرسول الذى
يهلك فرعون والقبط على يديه . فعاشت وسُرَّتْ بهذا التوهم والظن بالنظر إليها ،
وهو علم فى نفس الأمر . ثم[٥] إنه لما وقع عليه الطلب خرج فارًّا — خوفًا فى الظاهر،
وكان فى المعنى حبًّا للنجاة . فإن الحركة أبدا إنما هى حبِّية ، ويُحجب[٦] الناظر
فيها بأسباب أخر ، وليست تلك . وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذى
كان ساكنا فيه إلى الوجود ، ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون : فكانت[٧]
الحركة التى هى وجود العالم حركة حب . وقد نبّه رسول الله صلى الله عليه وسلم على
ذلك بقوله «كنت كنزا[٨] لم أُعْرَف فأحببت أن أعرف[٩] » . فلولا هذه المحبة
ما ظهر العالم فى عينه . فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجِد لذلك :
ولأن العالم أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتا ، فكانت بكل وجه
حركته من العدم الثبوتى إلى الوجود حركة[١٠] حبٍ من جانب الحق وجانبه : فإن

---

(١) ب : ضيراً . قرأها هكذا القاشانى وبالى والقيصرى . ونص جامى على أنها صبراً بالصاد والباء وأن ضيرا تحريف . وقتله صبرا قول مشهور (٢) ن : تيجع (٣) ن : بحسن
(٤) الجار والمجرور متعلق بقالت : أى قالت من أجل ذلك لعل الخ (٥) ا : ساقطة
(٦) ب : ويحجب (٧) ب : وكانت (٨) ب : كنزاً مخفياً
(٩) « أن أعرف » ساقط فى ب (١٠) ن : وحركة .

الكمال محبوب لذاته ، وعلمه تعالى بنفسه (٩٥ — ب) من حيث هو غنى عن العالمين ، هُوَ لَهُ[١] . وما بقى إلا تمام مرتبة العلم بالعلم[٢] الحادث الذى يكون من هذه الأعيان، أعيان العالم، إذا وجدت . فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدَث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين ، وكذلك تكمل مراتب الوجود : فإن الوجود منه أزلى وغير أزلى وهو[٣] الحادث .. فالأزلى وجود الحق لنفسه ، وغير الأزلى وجود الحق بصورة[٤] العالم الثابت . فيسمى[٥] حدوثا لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور[٦] العالم . فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبيّةً للكمال فافهم . ألا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها فى عين[٧] مسمى العالم ، فكانت الراحة محبوبة له[٨] ، ولم يوصل إليها إلا بالوجود[٩] الصورى الأعلى والأسفل . فثبت أن الحركة كانت للحب ؛ فما ثَمّ حركة فى الكون إلا وهى حبيّةٌ . فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه[١٠] فى الحال واستيلائه على النفس . فكان الخوف لموسى مشهودا له بما وقع من قتله القبطى، وتضمَّن الخوفُ حبَّ النجاة من القتل . ففر لمَّا خاف ؛ وفى المعنى ففر لمَّا أحبَّ النجاة من فرعون وعمله به . فذكر السبب الأقرب المشهود له فى الوقت الذى هو كصورة الجسم للبشر. (٩٦ — ا) وحب النجاة مُضَمن[١١] فيه تضمين الجسد للروح المدبر له . والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب ، واعتمادهم على فهم العالِم السامع . فلا يعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة[١٢] أهل الفهم ، كما نبه عليه السلام على

---

(١) ب : هو له بذاته (٢) ا ؟ لـه : وما بقى إلا تمام معرفة العلم به . فالعلم الخ
(٣) ب : فهو (٤) ب : بصور (٥) ا : فسمى — لـه : يسمى (٦) لـه : بصورة
(٧) ا : عن (٨) ا : ساقطة (٩) ا : الوجود له (١٠) ا : بحكمة
(١١) ا : تضمن (١٢) لـه : مرتبه .

هذه المرتبة[١] فى العطايا فقال « إنى لأُعطى الرجل وغيرُهُ أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله فى النار » : فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع والطبع . فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خِلْعَة أدنى الفهوم ليقف من لا غوص[٢] له عند الخلعة، فيقول ماأحسن هذه الخلعة ! ويراها غاية الدرجة . ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحِكَم — بما استوجب هذا — « هذه الخلعة من الملك » : فينظر فى قدر الخلعة وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدر من خلعت عليه، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا . ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن فى العالم وأممهم[٣] من هو بهذه المثابة ، عمدوا[٤] فى العبارة إلى اللسان الظاهر الذى يقع فيه اشتراك[٥] الخاص والعام ، فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم أنه[٦] خاص ، فيتميز به عن العامى . فاكتفى[٧] المبلغون[٨] العلوم بهذا . فهذا (٩٦ — ب) حكمة قوله عليه السلام « ففررت منكم لما خفتكم » ، ولم يقل ففررت منكم حبا فى السلامة والعافية . فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين « فسقى لهما » من غير أجر ، « ثم تولى إلى الظل » الإلهى فقال « رب إنى لما أنزلت إلى من خير فقير » فجعل عين عمله[٩] السقى عين الخير الذى أنزله الله إليه ، ووصف نفسه بالفقر إلى الله فى الخير الذى عنده . فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعتبه[١٠] على ذلك ، فذكره سقايته من غير أجر، إلى غير ذلك مما لم[١١] يذكر حتى تمنى صلى الله عليه وسلم أن يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص[١٢] الله عليه من أمرهما فيعلم بذلك

---

(١) ا : الرتبه (٢) ا : غرض . ه : عرض (٣) ب : وفى أمتهم . ه : وأمتهم
(٤) ب : عهدوا (٥) ه : الاشتراك (٦) ه : ساقطة (٧) ه : واكتفى
(٨) ا : المتلقون (٩) ا : علمه (١٠) ه : فعيبه (١١) ه : ساقطة
(١٢) ب : يقضى

ما وفق إليه موسى من غير[1] علم منه . إذ لو كان على[2] علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذى قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدّله[3] . ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله[4] وعما شرطه[5] عليه فى إتباعه، رحمة بنا إذا نسينا أمر الله . ولو كان موسى عالما بذلك لما قال له الخضر « ما لم تحط به خُبْراً » أى إنى على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا . فأنْصَفَ . وأما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » . فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول (٩٧ — ا) عند هذا القول . وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفى الأدب حقه مع الرسول[6] : فقال له « إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبنى » فنهاه عن صحبته . فلما وقعت منه الثالثة قال « هذا فراق بينى و بينك » . ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التى هو فيها التى نطقته بالنهى عن أن يصحبه . فسكت موسى ووقع الفراق . فانظر إلى كمال هذين الرجلين فى العلم وتوفية الأدب الإلهى حقه وإنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى عليه السلام حيث قال له « أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت ، وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا » . فكان هذا الإعلام فى الخضر لموسى دواء لما جرحه به فى قوله « وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا » مع علمه بعلو رتبته بالرسالة ، وليست تلك الرتبة للخضر . وظهر ذلك فى الأمة المحمدية فى حديث إبار النخل ، فقال عليه السلام لأصحابه « أنتم أعلم بمصالح دنياكم » . ولا شك أن العلم بالشيء خير من الجهل به : ولهذا[7] مدح الله نفسه بأنه بكل

---

(١) ب : ساقطة . (٢) ب : عن (٣) عدله أى زكاه (٤) ب : الله له
(٥) ا : شرط (٦) ب : الرسل (٧) ا : وبهذا .

شيء عليم[1] . فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا[2] منه لكونه لا خبرة[3] له بذلك (٩٧ — ب) فإنه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك ، بل كان[4] شغله بالأهم فالأهم . فقد نبهتك على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه . وقوله « فوهب لى ربى حكما » يريد الخلافة ؛ «وجعلنى من المرسلين» يريد الرسالة : فما كل رسول خليفة. فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية . والرسول ليس كذلك : إنما عليه بلاغ[5] ما أرسل به : فإن قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول . فكما أنه ما كل نبي رسول ، كذلك ما كل رسول خليفة — أي ما أعطِيَ الملك ولا التحكم فيه . وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يكن[6] عن جهل ، و إنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه — وقد علم فرعون مرتبة المرسلين فى العلم — فيستدل بجوابه على صدق دعواه . وسأل سؤال إيهام[7] من أجل الحاضرين حتى يعرّفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو فى نفسه فى سؤاله : فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون — إبقاء لمنصبه — أن موسى ما أجابه على سؤاله ، فيتبين عند الحاضرين — لقصور فهمهم — أن فرعون أعلم من موسى . ولهذا لما قال له فى الجواب ما ينبغى — وهو (٩٨ — ا) فى الظاهر غير جواب ما سئل عنه ، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك — فقال لأصحابه « إن رسولكم الذى أرسل إليكم لمجنون » أى مستور عنه علم ما سألته عنه ، إذ لا يتصور أن يعلم أصلا . فالسؤال صحيح ؛ فإن السؤال

---

(١) ا : محيطه (٢) ا : دنياكم (٣) ا : لا خبر (٤) ا : كل
(٥) ب : البلاغ لما (٦) ا : تكن (٧) إيهام بالباء فى المخطوطات الثلاثة ولكن جامى يقرؤها إبهام ويقول هكذا كانت فى نسخة المؤلف . والمراد سؤال يوهم خلاف المقصود

عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ، ولابد أن يكون على حقيقة فى نفسه[١] .
وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل ، فذلك فى كل ما يقع فيه الاشتراك ، ومَنْ لا جنس له لا يلزم ألَّا[٢] يكون على حقيقة فى نفسه لا تكون لغيره . فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم ، والجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى . وهنا سر كبير ، فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتى ، فجعل الحد الذاتى عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم ، أو ما ظهر فيه من صور العالم . فكأنه قال له فى جواب قوله « وما رب العالمين » — قال — الذى يظهر فيه صور العالمين من علو — وهو السماء — وسفل وهو الأرض : « إنْ كنتم مُوقنين » ؛ أو يظهر[٣] هو بها . فلما قال فرعون لأصحابه « إنه لمجنون » كما قلنا فى معنى كونه مجنوناً ، زاد موسى فى البيان[٤] ليَعْلَمَ فرعون رتبته[٥] فى العلم الإلٰهى (٩٨ — ب) لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك : فقال : « رب المشرق والمغرب » فجاء بما يَظْهَرَ ويُسْتَرَ ، وهو الظاهر والباطن ، « وما بينهما وهو قوله « بكل شىء عليم » . « إن كنتم تعقلون » : أى إن كنتم أصحاب تقييد ؛ فإن العقل يقيد[٦] . فالجواب الأول جواب الموقنين ، وهم أهل الكشف والوجود. فقال له « إن كنتم موقنين » أى أهل كشف ووجود ، فقد أعلمتكم بما تيقنتموه فى شهودكم ووجودكم ، فإن[٧] لم تكونوا من هذا الصنف ، فقد أجبتكم فى الجواب الثانى إن كنتم أهل عقل وتقييد وحصر . ثم الحقَّ فيما تعطيه أدلة عقولكم . فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه . وعَلِمَ موسى أن فرعون علم ذلك

---

(١) ب : « فى نفسه لا تكون لغيره ، فالسؤال صحيح » (٢) نه : أن
(٣) ب : يظهر فيها هو بها (٤) ا : زاد فى البيان موسى (٥) ب : مرتبته
(٦) ب : فإن للعقل التقييد (٧) ا : وإن

ـ أو يعلم ذلك ـ لـكونه سأل عن الماهية ، فعلم أنه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء فى السؤال بما[١] ، فلذلك[٢] أجاب . ولو[٣] علم منه غير ذلك لخطّأه فى السؤال . فلما جعل موسى المسئول عنه عين العالم، خاطبه فرعون بهذا اللسان[٤] والقوم لا يشعرون. فقال له « لئن اتخذت إلٰها غيرى لأجعلنك من المسجونين » . والسين فى «السجن» من حروف الزوائد: أى لأسترنك : فإنك أجبت بما أيدتنى به أن أقول لك مثل هذا القول. فإن قلت لي: فقـد جهلت يا فرعون (٩٩ — ا) بوعيدك إياى ، والعين واحدة ، فـكيف فرقت ، فيقول فرعون إنمـا فرّقتْ المراتبُ[٥] العينَ، ما تفرقت العين ولا انقسمت فى ذاتهـا . ومرتبتى الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل ؛ وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة . فلما فهم[٦] ذلك موسى منه أعطاه حقه فى كونه[٧] يقول له لا تقدر على ذلك ، والرتبة[٨] تشهد له بالقدرة عليه و إظهار الأثر فيه: لأن الحق فى رتبة فرعون من الصورة[٩] الظاهرة ؛ لمـا التحكم على الرتبة التى كان فيها ظهور موسى فى ذلك المجلس. فقال له، يظهر[١٠] له المانع من تعديه عليه، « أو لو جئتك بشىء مبين ». فلم يسَعْ فرعونَ إلا أن يقول له « فأت به إن كنت من الصادقين » حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأى من قومه[١١] بعدم الإنصاف فـكانوا يرتابون فيه ، وهى الطائفة التى استخفها[١٢] فرعون فأطاعوه «إنهم كانوا قوما فاسقين»: أى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنـكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر[١٣] فى العقل ، فإن له

---

(١) ا : بها . ب : بما هو (٢) ا : ولذلك . ب : + بما هو لـكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهية ما لا حد له بجنس وفصل ، فلما علم موسى ذلك ، فلذلك إلخ
(٣) ـ ? ن : فلو (٤) ـ : اللسان الكشفى (٥) ـ : مراتب
(٦) ن : أفهم (٧) أى حقه كونه (٨) ـ : والرتبة الفرعونية (٩) ا : الصور
(١٠) ن : ساقطة (١١) ب : قومه (١٢) ب : استخفها (١٣) ب : الظاهرى

حدا يقف عنده إذا جاوزه[١] صاحب الكشف واليقين . ولهذا جاء موسى فى الجواب[٢] بما يقبله الموقن والعاقل خاصة. « فألقى عصاه » ، وهى صورة ما عصى به فرعونُ موسى فى إبائه عن إجابة دعوته . « فإذا هى ثعبان مبين » أى حيةٌ ظاهرة . فانقلبت المعصية التى هى السيئة طاعة (٩٩ — ب) أى حسنة كما قال « يبدل الله سيئاتهم حسنات » يعنى فى الحكم . فظهر الحكم هنا عينا متميزة فى جوهر واحد . فهى العصا وهى الحية والثعبان الظاهر ، فالتقم أمثاله من الحيّات من كونها حية والعصىّ من كونها عصاً . فظهرت[٣] حجة موسى على حجج فرعون فى صورة عِصِىٍّ وحيات وحبال ، فكانت للسحرة الحبال[٤] ولم يكن لموسى حبل . والحبل التل الصغير : أى مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة . فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة موسى فى العلم ، وأن الذى رأوه ليس من مقدور البشر : وإن كان من مقدور البشر فلا يكون إلا ممن له تميز[٥] فى العلم المحقَّق عن التخيل والإيهام . فآمنوا برب العالمين رب موسى وهارون : أى الرب الذى يدعو إليه موسى وهارون، لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه ما دعا لفرعون . ولما كان فرعون فى منصب التحكم صاحب الوقت ، وأنه الخليفة بالسيف — وإن جار فى العرف الناموسى — لذلك قال « أنا ربكم الأعلى » : أى وإن كان الكل أربابا بنسبة مَّا[٦] فأنا الأعلى منهم بما أُعْطِيته فى الظاهر من التحكم فيكم . ولما علمت السحرة صدقه فى مقاله لم ينكروه وأقروا له بذلك (١٠٠ — ا) فقالوا له : إنما تقضى هذه الحياة الدنيا

---

(١) ب : حاوره (٢) ب : بالجواب (٣) ا : فظهر (٤) ب : الجبال

(٥) ب : تميز (٦) ب : بنسبة ما وإضافة لمن يربه : ولعل هذه الإضافة مقتبسة من شرح القاشانى لأنها واردة فيه .

فاقض ما أنت قاض[١] ، فالدولة لك[٢] . فصح قوله «أنا ربكم الأعلى». وإن كان عين[٣] الحق فالصورة لفرعون. فقطع الأيدى والأرجل وصلب بعين حق فى صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل. فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها ؛ فلا تظهر فى الوجود إلا بصورة ما هى عليه فى الثبوت إذ لا تبديل لكلمات الله . وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات ، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها ، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها. كما تقول حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف ، ولا يلزم من حدوثه أنه ما[٤] كان له وجود قبل هذا الحدوث . لذلك[٥] قال تعالى فى كلامه العزيز أى فى إتيانه مع قدم كلامه « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون » : «ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين ». والرحمن[٦] لا يأتى إلا بالرحمة . ومن أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذى هو عدم الرحمة . وأما قوله « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سُنَّةَ الله التى قد خلت فى عباده » إلا قوم يونس، فلم يدل ذلك على أنه لا ينفعهم فى الآخرة لقوله[٧] فى الاستثناء إلا قوم يونس. فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ فى الدنيا ، فلذلك أخذ فرعون (١٠٠ — ب) مع وجود الإيمان منه . هذا إن كان أمره أمر[٨] من تيقن بالانتقال فى تلك الساعة . وقرينة الحال تعطى أنه ما كان على يقين من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمشون فى الطريق اليبس الذى ظهر بضرب موسى بعصاه البحر . فلم يتيقن فرعون بالهلاك إذ آمن ، بخلاف

---

(١) الآية معكوسة وأصلها «فاقض ما أنت قاض ، إنما تقضى هذه الحياة الدنيا» (قرآن سورة طه آية ٧٥)   (٢) ب : له .   (٣) ب : غير   (٤) ا : ساقطة

(٥) ب : ولذلك   (٦) ا ، ن : والرحمة   (٧) ا ، ب : بقوله   (٨) ن : ساقطة

المحتضر حتى لا يلحق به . فآمن بالذى آمنت به بنو إسرائيل على التيقن[1] بالنجاة ، فكان كما تيقن لكن على[2] غير الصورة التى أراد . فنجاه الله من عذاب الآخرة فى نفسه، ونجّى بدنه كما قال تعالى «فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية »؛ لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب . فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليُعْلَم أنه هو . فقد عمته النجاة حسًّا ومعنى . ومن حقّت عليه كلمة العذاب الأخروى لا يؤمن ولو جاءته كل آية حتى يروا[3] العذاب الأليم، أي يذوقوا العذاب الأخروى . فخرج فرعون من هذا الصنف . هذا هو الظاهر الذى ورد به القرآن . ثم إنّا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله، لما استقر فى نفوس عامة الخلق من شقائه ، وما لهم نص[4] فى ذلك يستندون إليه . وأما آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه . ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أحدا إلا وهو مؤمن أى مصدّق بما جاءت به الأخبار الإلهية : وأعنى (١٠١ — ا) من المحتضرين :. ولهذا يُكرَه موت الفجاءة وقتل الغفلة . فأما موت الفجاءة فحدُّه أن يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج . فهذا موت الفجاءة . وهذا غير المُحتضر . وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر : فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر . ولذلك قال عليه السلام « ويحشر على ما عليه مات[5] » كما أنه يُقبَض على ما كان عليه . والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود ، فهو صاحب إيمان بما ثَمَّ[6] . فلا يقبض إلا على ما كان عليه، لأن « كان » حرف وجودى[7] لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال : فيفرق بين الكافر المحتَضَر فى الموت وبين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجاءة كما قلنا فى حد الفجاءة . وأما حكمة التجلى والكلام

---

(١) ا : اليقين (٢) ب : ساقطة (٣) ا : رأوا (٤) ن : من ناصر

(٥) ا : ما مات عليه . ن : ويحشر ما مات عليه (٦) ا : تقدم ثم

(٧) ا ، ن حرفاً وجودياً

فى صورة النار، فلأنها[١] كانت بغية موسى . فتجلى له فى مطلوبه ليُقبِلَ عليــه ولا يعرِض عنه . فإنه لو تجلى له فى غير صورة مطلوبه أعرض عنــه لاجتماع همه[٢] على مطلوب خاص . ولو أعرض لعاد عمله عليه وأعرض[٣] عنه الحق ، وهو مصطفًى مقرب . فمن قربه أنه تجلى له فى مطلوبه وهو لا يعلم .

كنار موسى رآها[٤] عين حاجته وهو الإله ولـكن ليس يدريه

٢٦ — فص حكمة صمدية فى كلمة خالدية

(١٠١ — ب) وأما حكمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوةَ البرزخيةَ ، فإنه ما ادّعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت : فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم فى البرزخ على صورة الحياة الدنيا ، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به فى حياتهم الدنيا . فكان غرض خالد صلى الله عليه وسلم إيمان العالم كله بما جاءت به الرسـل ليكون رحمة للجميع : فإنه تشرف[٥] بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم أن[٦] الله أرسله رحمة للعالمين . ولم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة فى الرسالة المحمدية على حظ وافر . ولم يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بذلك فى البرزخ ليكون أقوى فى العلم فى حق الخلق . فأضاعه قومه. ولم[٧] يصف النبى صلى الله عليه وسلم قومه[٧] بأنهم ضاعوا وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده ، فهل بلَّغه الله أجر أمنيته ؟ فلا شك ولا خلاف أن له أجر الأمنية[٨] ؛ وإنما الشك والخلاف فى أجر المطلوب: هل يساوى تمنى وقوعه عدمَ[٩]

---

(١) ن ٢ ا : لأنها (٢) ب : همته (٣) ب ٢ ن : فأعرض (٤) ب ٢ ن يراها
(٥) ن : أشرف (٦) ب : ساقطة (٧ — ٧) ن : ساقط (٨) ن : أمنيته
(٩) ب : مع عدم

وقوعه بالوجود أمْ لا . . فإن فى الشرع ما يؤيد التساوى فى مواضع كثيرة : كالآتى للصلاة[1] فى الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة ؛ وكالمتمنى مع فقره ما هم عليه أصحاب (١٠٢ — ا) الثروة والمال من فعل الخيرات[2] فله مثل أجورهم . ولكن مثل أجورهم فى نياتهم أو فى عملهم[3] فإنهم جمعوا بين العمل والنية ؟ ولم ينص النبى عليهما[4] ولا على واحد منهما . فالظاهر أنه لا تساوى بينهما . ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين والله أعلم[5] .

٢٧ — فص حكمة فردية فى كلمة محمدية

إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود فى هذا النوع الإنسانى ، ولهذا بُدِئَ به الأمر وخُتم[6] : فكان نبياً وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين . وأولُ الأفرادِ الثلاثةُ ، وما زاد على هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها . فكان عليه السلام أدلَّ دليل على ربه ، فإنه أوتى جوامع الكَلِم التى هى مسمَّيات أسماء[7] آدم ، فأشبه الدليل فى تثليثه ، والدليل دليل[8] لنفسه . ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة[9] ، لذلك قال فى باب المحبة التى هى أصل الموجودات « حُبِّبَ إلىّ من دنياكم ثلاث » بما فيه من التثليث ؛ ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه فى الصلاة . فابتدأ بذكر النساء وأخَّر الصلاة ، وذلك لأن

---

(١) ا : إلى الصلاة . ب : الصلاة (٢) ا : الخير فيه . ن : الخير
(٣) ب : أعمالهم (٤) ا ، ن : ساقطة (٥) ا : + بالصواب
(٦) ب : وختم به (٧) ن : أبينا (٨) ن : ساقطة (٩) ا ، ب : النشء

المرأة جزء من الرجل فى أصل ظهور عينها . (١٠٢ — ب) ومعرفة الإنسان بنفسه مقدَّمة على معرفته بربه ، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه . لذلك قال عليه السلام « من عرف نفسه عرف[1] ربه » . فإن شئت قلت بمنع المعرفة فى هـذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائغ فيه ، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة . فالأول أنْ تعرفَ أنَّ نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك : والثانى أن تعرفها فتعرف ربك . فـكان محمد صلى الله عليه وسلم أوضح دليل على ربه ، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذى هو ربه فافهم. فإنما حُبِّبَ إليه النساء فحنَّ إليهن لأنه من باب حنين[2] الـكل إلى جزئه ، فأبان بذلك عن الأمر فى نفســه من جانب الحق[2] فى قوله فى هذه النشأة الإنسانية العنصرية « ونفخت فيه من روحى ». ثم وصف[3] نفسه بشدة الشوق إلى لقائه فقال للمشتاقين[4] « يا داود إنى أشد شوقاً إليهم » يعنى المشتاقين إليــه . وهو لقاء خاص: فإنه قال فى حديث الدجَّال إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت ؛ فلا بد من الشوق لمن هذه صفته .فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحبُّ[5] أن يروه ويأبى المقام ذلك . فأشبه قوله « حتى نعلم » مع[6] كونه عالما . فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التى لا وجود لها إلا عند الموت، فيبل بها شوقهم إليه كما قال تعالى فى حديث التردد وهو من هذا[7] الباب « ما ترددت فى شىء أنا فاعله ترددى فى قبض عبـدى[8] المؤمن يكره الموت (١٠٣ — ا) وأكره[9] مساءته ولا بد له من لقائى». فبشَّره[10] وماقال له لا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت .

---

(١) ـ : فقد عرف (٢ ـ ٢) ب : ساقط (٣) ب : وصف الحق

(٤) ا : د فقال قل للمشتاقين إلى الخ . ب فقال للمشتاقين إليـه (٥) ب ... : فيحب بالجيم (٦) ه : ساقطة (٧) ه : ساقطة (٨) ب : نسمة عبدى

(٩) ب : وأنا أكره (١٠) ب : فبشره بلقائه .

ولما كان لا يلقى الحقَّ إلا بعد الموت كما قال عليه السلام «إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت» لذلك قال تعالى «ولا بد له من لقائى». فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة:

يحن الحبيب إلى رؤيتى وإنى إليه أشد حنينا

وتهفو النفوس ويأبى[1] القضا فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلا لنفسه. ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه؟ ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة فى جسده أخلاطاً، حدث[2] عن نفخة اشتعال[3] بما فى جسده من الرطوبة، فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته. ولهذا ما كلم الله موسى إلا فى صورة النار وجعل حاجته فيها. فلو[4] كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً. وكنَّى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نَفَس الرحمن، فإنه بهذا النفس الذى هو النفخة ظهر عينه، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لا نوراً. فبطن[5] نَفَس الرحمن[6] فيما كان به الإنسان إنساناً. ثم اشتق له منه[7] شخصاً على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته فحنَّ إليها حنين الشىء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشىء إلى وطنه. فحببت[8] إليه النساء، فإن الله أحب مَنْ خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوريين (١٠٣ — ب) على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية. فمن هناك وقعت المناسبة. والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها: فإنها زوجٌ أى شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجاً. فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة؛ فحن الرجل إلى ربه الذى هو أصله حنين المرأة إليه. فحبب إليه

(١) ب: ويأتى (٢) ن: ساقطة (٣) ا: اشتمالا (٤) ن: فلولا

(٥) ن: فبطل (٦) ب: الحق (٧) ب: ساقطة (٨) ب ٩ ن: فحبب

ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته . فما وقع الحب إلا لمن تكوّن عنه ، وقد كان حبه لمن تكوّن[١] منه وهو الحق . فلهذا قال «حُبِّبَ» ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذى هو على صورته حتى فى محبته لامرأته؛ فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلهياً . ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة أى غاية الوصلة التى تكون ٨ فى المحبة ، فلم يكن فى صورة النشأة[٢] العنصرية أعظم وصلة من النكاح ، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها ، ولذلك أُمِرَ بالاغتسال منه ، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة . فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره ، فطهره[٣] بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه ، إذ لا يكون إلا ذلك[٤] . فإذا ٩ شاهد[٥] الرجل الحق فى المرأة كان شهودا فى منفعل ، وإذا شاهده فى نفسه — من حيث ظهور المرأة عنه — شاهده فى فاعل ، وإذا شاهده[٦] فى[٧] نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه كان شهوده[٨] فى منفعل عن الحق بلا واسطة . فشهوده للحق فى المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل؛ ومن نفسه (١٠٤ — ا) من حيث هو منفعل خاصة . فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن ، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً ، فإن الله بالذات غنى عن العالمين . وإذا[٩] كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا ، ولم[١٠] تكن الشهادة إلا فى مادة ، فشهود الحق فى النساء أعظم الشهود وأكمله . وأعظم الوصلة ١٠ النكاح ، وهو نظير التوجه الإلهى على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه

---

(١) ب : تكون الرجل (٢) ا : نشأة (٣) ن : فظهر (٤) ن : ذاك
(٥) ا : شهد (٦) ا : شهده (٧) ب : من (٨) ا : شهودا — وكان شهوده أى شهود الحق (٩) ب ، ن : فإذا (١٠) ا : وإن لم

نفسَه[١] . فسوّاه وعَدّله ونفخ فيه من روحه الذي هو نَفَسُهُ ، فظاهره خلق وباطنه حق . ولهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل، فإنه تعالى به « يدبّر الأمر من السماء » وهو العلو ، « إلى الأرض » ، وهو أسفل سافلين ، لأنها أسفل الأركان كلها . وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ، ولذلك قال عليه السلام « حُبِّب إلى من دنياكم ثلاث : النساء » ولم يقل المرأة ، فراعى تأخرهن فى الوجود عنه[٢] ، فإن النُّسْأَة[٣] هى التأخير، قال تعالى « إنما النسيء زيادة فى الكفر » . والبيع بنسيئة يقول بتأخير ؛ ولذلك[٤] ذكر النساء . فما أحبهن إلا بالمرتبة وأنهن محل الانفعال[٥] . فهن له كالطبيعة للحق التى فتح فيها صور العالم بالتوجه الإرادى والأمر الإلٰهى الذى هو نكاح فى عالم الصور العنصرية ، وهمة فى عالم الأرواح النورية ، وترتيب مقدمات فى المعانى للإنتاج . وكل ذلك نكاح الفردية الأولى فى كل وجه من هذه الوجوه . فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلٰهى (١٠٤ — ب) ، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة ، فكان صورة بلا روح عنده ، وإن كانت تلك الصورة فى نفس الأمر ذاتَ روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامرأته ـ أو لأنثى حيث كانت ـ لمجرد[٦] الالتذاذ، ولكن لايدرى[٧] لمن . فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه مالم يسمِّه هو[٨] بلسانه حتى يُعْلم كما قال بعضهم :

صح عند الناس أنى عاشق   غير أن لم يعرفوا عشقى لمن

---

(١) ب : فيرى فيه صورته بل نفسه . وقد أخذ بهذه القراءة معظم الشراح (٢) ه : ساقطة
(٣) ت : المنشأة . ه : النسيئة (٤) ب ؟ ه : فلذلك (٥) ه : للانفعال
(٦) ه : بمجرد (٧) ب : تدرى (٨) أي ما دام لم يسم ذلك الجاهل الأمر المتلذذ به .

كذلك هذا أحبّ الالتذاذ فأحب المحل الذى يكون[١] فيه وهو المرأة ، ولكن
غاب عنه روح المسألة . فلو علمها لعلم بمن التذّ ومَن التذّ وكان كاملا . وكما نزلت ١١
المرأة عن درجة الرجل بقوله[٢] « وللرجال عليهن درجة » نزل المخلوق على
الصورة[٣] عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته . فبتلك[٤] الدرجة
التى تميز بها عنه، بها كان[٥] غنياً عن العالمين وفاعلًا أوّلًا ، فإن الصورة فاعل ثان .
فما له الأولية التى للحق . فتميزت الأعيان بالمراتب[٦] : فأعطى كل ذى حق حقه كلُّ ١٢
عارف . فلهذا كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن تحبب إلهى وأن الله
« أعطى كل شيء خلقه » وهو عين حقه[٧] . فما أعطاه إلا باستحقاق استحقه
بمسماه : أى بذات ذلك[٨] المستحق . وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال، كما
تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة . وليست الطبيعة[٩] على الحقيقة إلا ١٣
النفَس[١٠] الرحمانى ، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله .(١٠٥ — ا)
لسريان النفخة فى الجوهر الهيولانى فى عالم الأجرام خاصة . وأما سريانها لوجود
الأرواح النورية والأعراض[١١] فذلك سريان آخر . ثم إنه عليه السلام غلَّب فى ١٤
هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمُّم[١٢] بالنساء فقال « ثلاث » ولم يقل
« ثلاثة » بالهاء الذى هو لعدد الذكران، إذ وفيها ذكر الطيب وهو مذكر، وعادة العرب
أن تغلِّب التذكير على التأنيث فتقول « الفواطم وزيد خرجوا » ولا تقول خرجن . فغلبوا
التذكير[١٣] — وإن كان واحداً — على التأنيث وإن كن جماعة . وهو عربى ، فراعى

---

(١) ا : تكون (٢) ب : لقوله (٣) ن : بالصورة
(٤) ب ، ن : فتلك (٥) ب : كان الحق عينا (٦) ب : تضيف بعد كلمة مراتب
« فأعطى كل شيء خلقه كما أعطى كل ذى حق الخ » (٧) ن : خلقه (٨) ن : ساقطة
(٩) ب : الصورة (١٠) ن : بالنفس (١١) ب : والأغراض بالغين (١٢) ب : الهمم
(١٣) ب : ساقطة .

صلى الله عليه وسلم المعنى الذى قُصِدَ به[١] فى التحبب إليه مالم يكن يؤثر حبَّه . فعلّمه الله مالم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيماً . فغلّب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هاء . فما أعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق، وما أشد رعايته للحقوق! ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى فى التأنيث وأدرج بينهما المذكر[٢] . فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما تأنيث، والطيب بينهما كهو فى وجوده ، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها و بين امرأة ظهرت عنــه ؛ فهو بين مؤنثين : تأنيث ذات وتأنيث حقيقى . كذلك النساء تأنيث حقيقى والصلاة تأنيث غير حقيقى ، والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود عنها[٣] و بين حواء الموجودة عنه (١٠٥ — ب) و إن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا، و إن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضا . فــكن على أى مذهب شئت ، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين[٤] جعلوا الحق علة فى وجود العالم . والعلة مؤنثة . وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء ، فلما فى النساء من روائح التكوين، فإنه أطيب الطيب عناق الحبيب . كذا قالوا فى المثل السائر . ولما خُلِقَ عبدا بالاصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة ، بل لم يزل ساجدا[٥] واقفا مع كونه منفعلا حتى كوَّن الله عنه ما كوَّن . فأعطاه رتبة الفاعلية فى عالم الأنفاس التى هى الأعراف[٦] الطيبة . فحبب إليه الطيب : فلذلك جعله بعد النساء . فراعى الدرجات التى للحق فى قوله[٧] « رفيع الدرجات ذو العرش » لاستوائه عليــه باسمه الرحمن . فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلٰهية : وهو قوله تعالى « ورحمتى وسعت كل شىء » :

---

(١) يصح أن يقرأ قصد بالبناء للفاعل أو قصد بالبناء للمفعول . والمراد بقوله « به » أى بالتغليب وبه متعلقة براعى . وضمير إليه عائد على النبى . « ما لم يكن » أى ما دام . والهاء فى حبه عائدة إما على المعنى أو على النبى (٢) ب : التذكير (٣) ب : هو عنها (٤) ا ؟ نه : الذى
(٥) ب : ساجداً خاضعاً . وقوله « مع كونه » أى فى حالة كونه (٦) ب : الأعراب
(٧) ب : المشار إليها فى قوله .

والعرش وسع كل شيء ، والمستوى[1] الرحمن . فبحقيقته يكون سريان الرحمة فى العالم كما[2] بيناه فى غير موضع من هذا الكتاب، وفى[3] الفتوح المكى . وقد جَعَل الطيبَ — تعالى[4] — فى هذا الالتحام النكاحى فى براءة عائشة فقال « الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات، والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات، أولئك مبرءون مما يقولون » . فجعل روائحهم طيبة : لأن القول نَفَس ، وهو عين الرائحة فيخرج (١٠٦ — ا) بالطيب و بالخبيث[5] على حسب ما يظهر به فى صورة النطق . فمن حيث هو إلٰهى بالأصالة[6] كله طيبٌ : فهو طَيِّبٌ ؛ ومن حيث ما يحمد ويذم فهو طيِّب وخبيث . فقال فى خبث الثوم هى شجرة[7] أكره ريحها ولم يقل أكرهها. فالعين لا تُكرَه ، وإنما يُكرَه ما يظهر منها . والكراهة لذلك إما عرفا بملاءمة[8] طبع أو غرض ، أو شرع ، أو نقص عن كمال مطلوب وما ثَمَّ غير ما ذكرناه . ولما انقسم الأمر إلى خبيث وطيِّب كما قررناه، حُبِّب إليه الطيب دون الخبيث ووصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما فى هذه النشأة العنصرية من التعفن[9] ، فإنه مخلوق من صلصال من حمأ مسنون أى متغير الريح . فتكرهه الملائكة بالذات، كما أن مزاج الجُعَل يتضرر برائحة الورد وهى من الروائح الطيبة . فليس الورد[10] عند الجعل بريح طيبة . ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضرَّ به الحقُّ إذا سمعه وسُرَّ بالباطل : وهو قوله « والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله » ؛ ووصفهم بالخسران فقال « أولئك هم الخاسرون الذين خسروا أنفسهم». فإن من لم يدرك الطيب

(١) ن : المستوى عليه (٢) ب : كما قد (٣) ب ؟ ن : ومن
(٤) ن : وقد جعل الله تعالى الطيب (٥) ا : والخبيث (٦) ن : بالإضافة
(٧) ب : شجرة خبيثة (٨) ب : ملاءمة . يقرؤها القيصرى « إما عرفاً أو بعدم ملاءمة طبع » وهو أقرب القراءات إلى المعقول (٩) ا ؟ ب : التعفين (١٠) ب : ريح الورد

من[1] الخبيث فلا إدراك له . فما حُبِّب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الطيب من كل شيء وما ثَمَّ إلا هو . وهل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلا الطيب من كل شيء ، لا[2] يعرف الخبيث ، أم لا ؟ قلنا هذا لا يكون : فإنا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق ، فوجدناه يكره ويحب ؛ وليس الخبيث إلا ما يُكرَه ولا[3] الطيب إلا ما يُحَبُّ . والعالم على صورة الحق ، والإنسان على الصورتين (١٠٦ ـ ب) فلا يكون ثَمَّ مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شيء ، بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث ، مع علمه بأنه خبيث بالذوق طيب بغير[4] الذوق ، فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس بخبثه[5] . هذا قد يكون . وأما رفع الخبث[6] من العالم ـ أي من الكون ـ فإنه لا يصح . ورحمة الله في الخبيث والطيب . والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث . فما ثم شيء طيب إلا وهو من وجه في حق مزاج مّا خبيث : وكذلك بالعكس . وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة . فقال « وجعلت قرة عيني في الصلاة » لأنها مشاهدة : وذلك لأنها مناجاة بين الله و بين عبده كما قال «فاذكروني أذكركم» . وهي عبادة مقسومة بين الله و بين عبده بنصفين : فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال « قسمت الصلاة بيني و بين عبدي نصفين[7] : فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل . يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم : يقول الله ذكرني عبدي . يقول العبد الحمد لله رب العالمين : يقول الله حمدني عبدي . يقول العبد الرحمن الرحيم : يقول الله أثنى عليَّ عبدي . يقول العبد مالك يوم الدين : يقول الله مجّدني عبدي : فوَّض إليَّ عبدي . فهذا النصف كله له تعالى خالص . ثم يقول العبد إياك نعبد

---

(١) ا : والخبيث (٢) ب : ولا (٣) ن : وليس (٤) ب : بعين
(٥) ب : بخبيثه (٦) ب : الخبيث (٧) ن : بنصفين

و إياك نستعين : يقول الله هذه بينى و بين عبدى ولعبدى ما سأل . فأوقع الاشتراك فى هذه الآية . يقول العبد اهدنا (١٠٧ — ا) الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين : يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى[١] ماسأل . فخلصَ هؤلاء لعبده كما خَلَصَ الأول له تعالى . فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين . فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله و بين عبده . ولما كانت مناجاة فهى ذكر ، ومن ذكر الحقَّ فقد جالَسَ الحق وجَالَسَهُ الحقُّ ، فإنه صح فى الخبر الإلٰهى أنه تعالى قال أنا جليس من ذكرنى . ومَنْ جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه . فهذه مشاهدة ورؤية . فإن لم يكن ذا[٢] بصر لم يره . فمن هنا يعلم المصلى رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية فى هذه الصلاة أم لا . فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنه[٣] يراه فيخيله فى قبلته عند مناجاته ، و يلقى السمع لما يردُّ به عليه الحق[٤] . فإن كان إماما لعالَمِهِ الخاص به وللملائكة[٥] المصلين معه — فإن كل مصلٍّ فهو إمام بلا شك ، فإن الملائكة تصلى خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد فى الخبر — فقد حصل له رتبة الرسل فى الصلاة وهى النيابة عن الله . إذا قال سمع الله لمن حَمِدَه ، فيخبر نفسه ومَنْ خَلْفَهُ بأن الله قد سمعه فتقول الملائكة والحاضرون[٦] ربنا ولك الحمد . فإن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده . فانظر علو رتبة الصلاة و إلى أين تنتهى بصاحبها . فمن لم يحصِّل درجة الرؤية فى الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين ، لأنه لم ير من يناجيه . فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه[٧] (١٠٧ — ب) فيها فما هو ممن ألقى سمعه[٨] . ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير ، فليس بمصلٍّ

(١) ب : ساقطة (٢) ا : ذو (٣) ب : كأن (٤) ب : من الحق
(٥) ه : والملائكة (٦) ب : الحاضرون (٧) ا : ما يرده الحق عليه . ب : ما يرد به من الحق عليه (٨) ه : السمع .

أصلا، ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد . وما ثَمّ عبادة تمنع من التصرف فى غيرها
ــ ما دامت ــ سوى الصلاة . وذِكْرُ الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال
وأفعال ــ وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل فى الصلاة فى الفتوحات المكية كيف
يكون[1] ــ لأن الله تعالى يقول « إن الصلاة تنهى عَن الفحشاء والمنكر »، لأنه
شُرِعَ للمصلى ألا يتصرف فى غير هذه العبادة[2] ما دام فيها و يقال له مصلٍّ .
« ولذكر الله أكبر » يعنى فيها : أى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه
فى سؤاله . والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها ، لأن الكبرياء لله تعالى .
ولذلك قال « والله يعلم ما تصنعون » وقال « أو ألقى السمع وهو شَهيد » . فإلقاؤه
السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها . ومن ذلك أن الوجود لما كان عن حركة
معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهى ثلاث :
حركة مستقيمة وهى حال قيام المصلى ، وحركة أفقيه وهى حال ركوع المصلى ،
وحركة منكوسة وهى حال[3] سجوده . فحركة الإنسان مستقيمة، وحركة الحيوان
أفقيه، وحركة النبات منكوسة، وليس للجماد حركة من ذاته : فإذا تحرك حجر فإنما
يتحرك بغيره . وأما قوله « وجعلت قرة عينى فى الصلاة ــ ولم[4] ينسب الجعل إلى
نفسه ــ فإنّ تجلى الحق المصلى إنما هو راجع إليه تعالى لا إلى المصلى : فإنه لو لم
يذكر هذه الصفة (١٠٨ — ا) عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجلٍ منه له . فلما
كان منه ذلك بطريق الامتنان ، كانت المشاهدة بطريق الامتنان . فقال وجعلت
٢٠ قرة عينى فى الصلاة . وليس إلا مشاهدة المحبوب التى تَقَرُّ بها عين المحب : من

(١) ب : تكون (٢) أى يشغل نفسه بأى شىء آخر سوى هذه العبادة
(٣) ا : حالة . ب : ساقطة (٤) ب : ساقطة .

الاستقرار: فتستقر العين عند رؤيته فلا تنظر معه إلى شيء غيره فى شيء وفى غير شيء[1] . ولذلك نُهِيَ عن الالتفات فى الصــــلاة ، وأن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدةَ محبوبه . بل لو كان محبوبَ هذا الملتفت ، ما التفت فى صلاته إلى غير قبلته بوجهه . والإنسان يعلم حاله فى نفسه هل هو بهذه المثابة فى هــذه العبادة الخاصة أم لا ، فإن « الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره » . فهو يعرف كذبه من صدقه فى نفسه، لأن الشيء لا يجهل حاله فإن حاله له ذوق . ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى ؛ فإنه تعالى أمرنا أن نصلى له وأخبرنا ٢١ أنه يصلى علينا . فالصلاة[2] منا ومنه . فإذا كان هو المصلى فإنما[3] يصلى باسمه الآخِر، فيتأخر عن وجود العبد : وهو عين الحق الذى يخلقه[4] العبد فى قلبه بنظره الفكرى أو بتقليده وهو الإله[5] المعتَقَد . ويتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون إنائه. وهوجواب سادٌ[6] أخبر عن الأمر بما هو عليه . فهــذا هو الله الذى يصلى علينا . وإذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه[7] كما ذكرنا فى حال من له هذا الاسم، فنكون عنده[8] بحسب حالنا، فلا ينظرُ إلينا إلا بصورة ما جئناه[9] بها (١٠٨ — ب) فإن المصلى هو المتأخر عن السابق فى الحلبة. وقوله « كلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه » ٢٢ أى رتبته فى التــأخر فى عبادته ربه ، وتسبيحه الذى يعطيه من التنزيه استعداده ، فما من شيء إلا وهو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور . ولذلك لا يُفقَه[1] تسبيح العالَم

يصح أن تكون الجملة « فلا تنظر معه إلى شيء غيره » معترضة بين قوله « فتستقر العين عند رؤيته » وقوله « فى شيء وفى غير شيء » : أى فى شيء محسوس أو غير محسوس . ويصح أن يكون المعنى فلا تنظر معه العين شيئاً غيره سواء أكانت الرؤية فى شيء محسوس يتجلى فيه الحق أو شيء غير محسوس . (راجع القيصرى ص ٣١٢)　(٢) ا : والصلاة　(٣) ا : وإنما

(٤) ب : يتخيله　(٥) ا : إله المعتقد　(٦) ن : ساد سهل　(٧) فيه أى فى هذا المقام

(٨) ن : فيكون عبده　(٩) ا ، ن : جئنا

على التفصيل واحداً واحداً . وثَمَّ مرتبة[٢] يعود الضمير على العبد المسبح فيها فى قوله « وإن من شىء إلا يسبح بحمده » أى بحمد ذلك الشىء . فالضمير الذى فى قوله « بحمده » يعود على الشىء أى بالثناء الذى يكون عليه كما قلنا[٣] فى المعتقد إنه إنما يثنى على الإله الذى فى معتقده وربط به نفسه . وما كان من عمله فهو راجع إليه ، فما أثنى إلا على نفسه ، فإنه مَنْ مَدَحَ الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك ، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها . وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه ، فهو صنعه : فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه . ولهذا يَذُمُّ معتَقَد غيره ، ولو أنصف لم يكن له ذلك. إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك فى ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده[٤] فى الله ، إذ لو عرف [illegible] قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلَّم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله فى كل صورة وكل مُعتَقد . فهو ظان[٥] ليس بعالم ، ولذلك[٦] قال[٧] « أنا عند ظن عبدى بى » لا[٨] أظهر له إلا فى صورة معتقده : فإن شاء أطلق وإن شاء قيّد . (١٠٩ — ا) فإله[٩] المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذى وسعه قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسعه شىء لأنه عين الأشياء وعين نفسه : والشىء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم[١٠] والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

تم بحمد الله وعونه وحسن توفيقه ، والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً . وكان الفراغ منه فى عاشر شهر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وثمانمائة أحسن الله عاقبتها بمحمد وآله آمين .

فهرس الكتاب

الصفحة

الصفحة

